التحليل النفسي والأناسي للذات العربية ـ ٢

الدكتور علي زيعور

الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم

القطاع اللاواعي في الذات العربية

دار الأندلس

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

297,4
زيع
ك

الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم

التحليل النفسي والإناسي للذات العربية «٢»

الدكتور علي زيعور

الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم

القطاع اللاواعي في الذات العربية

دار الأندلس
للطباعة والنشر والتوزيع

١٠٥١٩٨

الطبعة الأولى
تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٧
الطبعة الثانية
كانون الثاني (يناير) ١٩٨٤

جميع الحقوق محفوظة
دار الأندلس - بيروت ، لبنان
هاتف : ٣١٧١٦٢ - ٣١٦٤٠١ - ص.ب : ٤٥٥٣ ١١ - تلكس ٢٣٦٨٣

تقديم الطبعة الثانية

لعل هذا الكتاب توفق في ملاحقة العوامل التي عمقت بعض الاتجاهات السلوكية والفكرية داخل الذات العربية ، وذلك دون الانزلاق الى تعميمات أو القول بثوابت في الشخصية نظير الجبرية والتواكلية وسرعة الانفعال والفردانية . ولعل التوفيق حالفنا أيضا في دراسة قطاع باطني من الفكر العربي ؛ وفي دراسة تفكير أو نمط صوفي من حيث هو عائق أمام عالم العقلانية والتفسيرات الموضوعانية للظواهر والعلائق والموجودات . لقد كان هناك صراع بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية : لكل ميدانه، ومناهجه ، وأغراضه . فالاولى تتجه الى العيني والتجريبي والنظر العقلي ؛ وهي ليست عزيزة أمام الحكمة الذوقية التي قامت على التجربة الصوفية والتي تهتم بالرمز والنظر الى الداخل أو ما إلى ذلك من طرائق الكشف ، واللدنيات ، والحدسيات

... ويتبدى في الطرائقية ، في هذا الكتاب ، الاهتمام بالرؤية الأولى والينبوعيات للسلوك والوعي . ثم هناك الاهتمام بالكلي والجميعاوي والمجتمعي . وكـذلك فقد أخذنا قراءات متعددة ومستويات متداخلة للنص الواحد ...وفي هذا الكتاب ، الذي منع من الحضور في بلدان عربية ، يظهر الاهتمام بما هو كامن ومحتمل أو بالوعي غير المتحقق ، وبالأماني والاسقاطات . من هنا تُلاحَظ الرؤيةُ بعين شمّالةٍ إزائية للاوعي والحلم والمجاز والاستعارة والتشبيه اللغوي . فاللغة واللاوعي ، أو البنى اللغوية والتكوين النفسي ، مترابطان متداخلان نفهم الواحد بالآخر ونفهمهما معا وسويا .

... قرأنا الكرامة الصوفية عبر جلسات تحليلية عديدة رأت الرمز يغدو حقيقة ، والواقع النفسي يؤثر كالواقع العيني والحسيات ، والأسباب مخبأة وراء ما يقدمه الصوفي على انه فوق السببية وغير خاضع لحتمية ، والمخيلة منطلقة بأجنحة قديرة ، ... الكرامة ردود ، واستجابات لفظية أو غير مباشرة ، وحلم يقظوي ، وحلم ليلي ، وتشبيه ومجاز ، وعطاء لا واع ، وحكاية واستعارة، وفعل لا

ارادي ، ... ومن هنا تبدو الكرامة ذات وجهين في راس واحد ، وحقيقة ذات مظهرين او ثوبين خاصة وعامة أو عميقة وسطحية معا .

... الكتاب هذا خصب . كنت اتمنى العودة الهادئة اليه كي اتخطى بعض الهنات ، بشكل اشد مع الهدف الكبير الذي رسمته لهذا المشروع في بداياته . ولعل الجزء الذي خصص والحدوثة هو الذي يُستدعى هنا لبلوغ النظرة الأوسع ، وإظهار التكامل العضوي بين الاجزاء وتعزيز ايماننا بان تحليل الذات في انماط سلوكها وتفكيرها وفي علائقها يستلزم معرفة تاريخ عياديا واجتماعيا وبدون أن يعني ذلك اعتبار السلوك متوقفا غير حركي ولا متطور أو تفسيره آليا عند طفولة التاريخ والحياة .

ع ٠ ي ٠

تقديم الطبعة الأولى

القطاع اللاواعي في الذات العربية فسيح المساحة ، جم النتوءات ؛ وهو مظلم الاغوار او ، بشكل خاص ، بعيد الاعماق . لا يُعرف بقدر ما نعرف ، مثلا ، القطاع الواعي او التاريخ الواضح «التقليدي» للذات العربية . واجراء المسح الشامل ، هنا ، عملية ليست شاقة فقط ؛ لعلها فوق ان تكون معقولة او حتى ممكنة . لذا يتعين اللجوء الى التقطيع الذي لا يتغاضى عن الوحدة الديناميـة للظاهرة المدروسة ، والى التحليل الذي يسهّل الدراسة والفرز والاستنتاج . وبالتقدم خطوة ، بعد ايضا ، نقول : ان تحديد اماكن ومواقع ومناطق متداخلة ضمن اللاوعي ، وتعيين موضوعات فيه ومحاور ومباحث ، في نطاق الممكن ملاحقته ، عملان يقودان الى الالتقاء بالتجسيدات الحية والمستمرة المتأصلة لمحتويات اللاوعي من مدفونات ، وانجراحات ، وتجارب اولى اساسية ونمطية اصلية ، وموجِّهات للسلوك الفردي والاجتماعي ، ومعتقدات تشكل نواة كل سلوك ، وخرافات ومزاعم ، الخ .

بعد تقميش ــ ما يمكن ــ من تلك المحتويات ، يغدو محتّما تقليص عدد مواضيعها الى عيّنات ممثّلة ، الى وحدات مكثّفة ومتجانسة تجمع في داخلها الخصائص المشتركة والروح العامة التي تحيي وتحرك المواضيع الاخرى المتشابهة. واذا تكلمنا هنا بكلمات أوضح وأخرى ، صار علينا لزاما اختيار الكرامة الصوفية، والحلم ، والاسطورة ، والفيتيشات ، والقصص الشعبية (السير البطولية ، الجان ، الحدوتة ، الخ.) كعيّنات متجانسة ومنتقاة تلخّص «محتوى» اللاوعي في الذات العربية .

وعند التلخيص الأشد ، نرى في الأنا المتصوفة ، بكراماتها وأحلامها ، المثل

الاكبر للقطاع اللاواعي . فالكرامة والحلم هما القطبان اللذان تتـــوزع بينه الموضوعات الاخرى نظير : المزاعم ، المفائلات والمشائمات ، الخرز والنعل وسا «الفتيشات» من حاملات الحظ والبركة وجالبـــات النحس وشافيات المرة وواقيات الحسد والارواح ، المعتقدات الشعبية بالظواهر ، السلوكات الخراف والوثنية (طقوس ، عادات ، تقاليد ، افكار هواميـــة ، وتطلعات ، ومنظورا مستقبلية) ، الخ .

وبناء على ذلك ، يتناول هذا الكتاب ـ وهو الحلقة الثانية من محاولتنا دراس الذات العربية ـ الأنا المتصوفة تناولاً وفق مناهـــج التحليلنفس والاناســـ (انثروبولوجيا) ؛ اي اننا نتبع ـ ما امكن ، وما لزم ـ منهج التداعيات ، والبحث عن انماط اصلية اولى في اللاوعي الجماعي ، والتحليل للاحلام والاقوال الدارج والاساطير والامثال ، وحتى الفن احيانا . كما يرنو هذا الكتاب الى دراسة السلو (ذهني هو ومادي معا ودون فصل بينهما وعزل) للانا المتصوفة الذي يبـــد ـ بواسطة المنهجين العيادي والتجريبي ، في علم النفس ـ متضخم البنـــ الوجدانية على حساب العقل الناقد او الاخذ الموضوعي للواقع ، ومؤمنا بالقيـــ القلبية وبالعرفان كطرائق لخلاص الانسان وتكامله او تحققه .

ورغم الاشارة الى ذلك الخلل في الشخصية الصوفية ، فلم نبدِ تهجمـــ وتجريحا . ورغم كون ذلك الخلل عينه يُسفر ، اذا اخذ بمنظار آخر ، عن سبـ او عن اهتمامات جريئة بالنواحي الصميمية في الانسان وعن نظرة وجدانيـــ وبخاصة وجودية للكائن ولما يجب ان يكون ، فاننا لم نبدِ ايضا تعاطفـــا ينسـ اللاتوازن في الأنا المتصوفة . ذلك ان الكرامات ـ والاساطير ، ومعطيات المخيا الشعبية واللاوعي الجماعي عموما ـ قد عولجت هنا علـــى انها نتاج اجتماعي ا: مرتبط بظواهر المجتمع ، عطاء الذات العربية ، مؤثر ومتأثر بالاوضاع التاريخية وهكذا فالكرامات ، اي العطاء الفكري السلوكي النموذجي بل والممثل الافضل للأ المتصوفة وللاوعي العربي ، هي ثمرة حين وعصر وبيئة وثقافة ؛ وهي لما تدرس بعد دراسة كافية ، او شبه كافية ، تكون بمستوى ما نجده اليوم منصبّا علـ المنتوجات الاخرى للذات العربية .

بدت الكرامة بمثابة تلخيص ـ بطريقة غير مباشرة ـ لخصائص الذات العربيـ او لميزاتها ، ولنمطها الفكري الاجتماعي ابان عصور مديـــدة : نظّمت المجتمع وطبقاته ، وصورته المثالية ؛ لقد قدمت البديل الخيالي ـ الضروري للمحافظة علـ تقدير الذات لذاتها وللاستقرار مع حقلها ـ عن الظروف المجتمعية القاسيـــ والاوضاع السياسية التي قمعت وقهرت الشخصية العربية ، العادية او السوية وظهرت الكرامة نتاجا يجسّد آمالا فردية ، ورغبات خاصة في تحقيق الذات

واقامة ـ بطريقة لاواعية ـ للتوازن بين الانا والحقل ، وتوفير الشعور بالأمن . لكنها ، من جانب آخر ، تحقيق اسقاطي لأماني الجماعة . فهي المكمّل لما يجري في الواقع وفي الوعي ؛ فما لم يتوفر للفرد ـ وللأمة ايضا ـ على الصعيد العملي والعياني والواعي ، كانت توفره الكرامات بطرائق غير مباشرة أي على المستوى الخيالي والرمزي واللاواعي . انها الموازن ، الكفة الاخرى في جعل الميزان النفسي مستقرا ، ومقسطا ، ومستمرا من حيث الوظيفة والبنية .

وإذن ، الكرامات ، كما اخذناها في هذا العمل ، هي الجانب الكامن من الذات العربية . انها القطاع المقنّع ، المختفي ، المنسي ، المهمل والمضمر في التاريخ والذات . انها النشاط المكبوت في الفكر والارادة والسلوك ، وهي نواة السلوك المجهولة ؛ والبنية اللاواعية ، ومخزن الانماط الاساسية (الاصلية / archétypes)، ومستودع انماط العلائق الآثارية (relations archaîques) العدوانية التدميرية ، والانفعالية المتطرفة ، والقلقية الابتدائية .

ومن هنا كانت نظريتنا في ان الكرامة ترميز وتمسْرح ، أي تصوير بالرقشة وبالخيالات لمباديء وقيم ثم ـ من جهة اخرى واهم ـ للاوعي ولمكبوتاته اي للجانب التعويضي والبديلي والاسقاطي والتحويلي في الذات العربية والنحن العربية التاريخية . ومن هنا كانت ايضا محاولتنا تحليل اللاوعي الصوفي (من خلال كراماته ، احلامه ، العوارض العصبية في السلوك الصوفي ، الخ.) واللاوعي الجماعي (الاساطير ، القصة الشعبية الشفهية ، الامثال والالغاز ، النظرة للاحلام، الخ) هي محاولة في دراسة الجانب الآخر من الحضارة العربية . ذلك الجانب هو المظلم ، انه الظل ، والجانب الثاني للصورة ؛ انه القطاع الخيالي والتخيلي في الذات الجماعية ، هو البطل المساعد للبطل المعروف والظاهر. وفي كلمات اخرى، الكرامات طريق يقودنا الى التعرف على دنيا الرمز في الحضارة العربية : انها خير حامل للرمز ، وهي المدخل الواسع الى علم الرمز (الرمزياء ، الرمزيات) الذي هو لغة عالمية تتفق عندها الأنا العربية مع البشرية ، وتتخاطب بها الحضارات والجنس البشري قاطبة .

وهكذا فاننا وان كنا نؤمن بأن الكرامات ، ومن ورائها السلوك الصوفي والاسلوب الصوفي في الحياة والنظر ، لا تبني اليوم مجتمعا ولا تقيم فكرا يتحدى ليغير الواقع فاننا لا نهملها لكونها بتلك السلبية او الفتور ازاء المجتمع ؛ فذلك الموقف تجاهها فظ ، غبي ، يرفض الدراسة ويتنكر للمناهج التاريخية والتحليلنفسية والاناسية . لذلك فنحن نتناولها هنا لا لكونها فقط نتاجا اجتماعيا عربيا ، نظير الفلسفة وأصول الفقه والفكر التجريبي والعلمي ، ولا لكونها ما تزال تحيا الى حد بعيد في المجتمع والذهنية وسريعة العودة الى المتخلي عنها ، بل لانها

ـــ فوق ذلك كله ـــ تؤوب الى ميدان او علم اطلقنا عليه هنا اسم علم الكرامات . وهذا فرع يؤاخي علم الاساطير دون ان يندمج فيه ، ويقترب مستقلا ـــ من حيث المناهج والمصطلحات والصلات العامة (القوانين) ـــ من علم تفسيرالاحلام والامثال وسائر معطيات اللاوعي الجماعي والمضمار الانثروبولوجي حيث لم تتفق بعد مدارس التحليل النفسي على الكثير من التفسيرات . ولتكن محاولتنا هنا تمهيدا لتحديد ذلك الفرع ، وتعيين روافده وادواره ووظائفه ؛ فالبطل هنا ، صاحب الكرامات ، يعبر عن جانب لم يدرسه التاريخ مع انه ضروري لاستكمال معرفة التاريخ .

والآن ، لماذا نستطيع تجريح الكرامات تجريحا سهلا بمقدار سهولة الثناء عليها ؟ اي كيف تكون ، في الوقت عينه ومعا ، لا تبني وتبني ، مادية النزعة ومثاليتها ، غثة وسمينة ، مفرحة ومترحة ؟ السبب الاول كامن ، بالطبع ، في الموقف المسبق للدارس ازاء التصوف ، وفي النظرة الى الواقع والفلسفات . الا ان هناك عوامل اخرى ضمنية داخلية اي مرتبطة بطبيعة الكرامة ووظائفها . فما هي ، بسرعة ، بعض تلك العوامل الآيلة الى صميم بنية الكرامة وديناميتها ؟

في الكرامة ، وفي التصوف بوجه عام ، مرحلتان متعاكستان : الاولى هي مرحلة الانغلاب التي هي قهر وانسحاق للذات ، حيث نجد الشخصية منجرحة ، مهزومة ، توجه عدوانيتها الى الداخل ، وتبخس ذاتها بذاتها ، وتضئل قيمتها بتخيل مستمر للموت والذنوب الهوامية (الهوام : fantasme) . وهنا تتخلى الانا عن ارادتها ، بل وعن وجودها ، لمصلحة انا عليا متمثلة في خوف هوامي من الله بل ومن الاب ومن السلطة عموما او من الشيخ المعلم . وفي المرحلة الثانية ، مرحلة التغلب ، تنقلب الادوار فيستعيد الصوفي اعتباره لذاته (جسمه ، روحه، قيمته) منتصرا على مخاوفه الهوامية وقلقه وشتى عوامل انجراحه . وبذلك الانتصار يحقق توازنه الانفعالي المفقود ، ويشعر بشخصيته وقد تمثلت القيم العليا التي كان يرهبها . بل ان شعوره بذاته يتضخم ، ويبلغ درجة مرضية قد توقعه في العظام paranoïa والنفاج (mégalomanie) والتخريف fabulation . فمن إذلال الذات ، واجتياف تبخيسها المستمر ، ينتقل الصوفي الى احاسيس بالعظمة ، والى التقييم المغالي للذات . هنا يرى نفسه اسمى من المحيط ، واقدر من الاقران ، فينتفخ وينتفش وينتفج ؛ ذلك ما يدفعه احيانا كثيرة للتعبير عن احساساته تلك بالكرامات التي تظهره إلها ، خالقا ، قادرا، ساميا ومن طينة غير بشرية . فهنا يقول انا الله، سبحاني ما اعظم شاني ، انا احيي واميت ، لوائي اعظم من لواء الانبياء ، انا شفيع الناس كافة يوم القيامة ... هنا نزعته للاظهار والاستعراض ، هنا السلوك الناجم عن «عقدة المشهدية» التي نعرفها كمصطلح شهير في التحليل النفسي .

وفي الكرامة جانبان متعاكسان : الواقعي ، الظاهري ، الخارجي ، وما يقدّم للانسان العادي من جهة ؛ والرمزي ، الدلالي ، الاشاري ، او الايحائي من جهة اخرى . فالجانب الاول اساء للمجتمع وللفرد الى حد يجعلني ارى في التصوف اسوأ كارثة حلت بالذات العربية . فهنا الاختلاق ، واحتقار الدهماء ، والتنكر للواقع والجسد والعقل ، والانعزال والانسحاب والسلبية ، واللااجتماعي بل وما هو ضد المجتمعي ، والتوجه نحو الثقافة الموتية والقتامة في الحياة . اما الجانب الثاني فيتوجه الى ما هو نفسي ، الى عالم الانكفاء على الانا والصميم والداخلي . هنا يبدو العطاء الصوفي ، كرامات كان ام شعرا او سلوكا وبطولات وما الى ذلك، يطال العالمية ، ويطل على الانسانية ، ويقدّم الانسان سيدا على مسرح الطبيعة والحرية والمصير . فهنا يبدو الانسان دعوة لان يكون ، ولان ينوجد ويتقدم ، لان يسمو فوق تناقضاته وفوق نفسه ، وأن يتخطى المألوف والشائع والعمومي والعادي والعاداتي كي يخلق نفسه وعالمه وقدره . وهنا تظهر الكرامة خلقا ، او اعادة خلق بشري للعالم والقوانين ؛ ويكون التصوف نداء للانسان كي يغير ، ويثور، ويصقل الانا الصميمي وفق قيم الكمال والحكمة والبطولة . وهنا يظهر الفرد صاعدا الى المطلق ، مستبدنا باستمرار ودون توقف للمثل ، طامحا للتكامل ولبلوغ ذاك المستوى الاعلى الذي يفصل الانسان عن الله . وهنا يحاور الانسان الله ، يرضى عن الله ، يقبل الله ، ويجعله في قلبه وقسما من الذات البشرية عن طوع وبقصد وحرية . هنا الثورة الصوفية ، هنا فهمها للحرية والله والآخر والقيم فهماً من اسمى والطف ما عرفته الذات العربية وما تستطيع تقديمه للبشرية .

وفي الكرامة قطاعان : الواعي حيث يسود الفكر والوضوح ، واللاواعي حيث المضمر والمقنّع والرمزي ؛ وهما عالمان : عالم الوقائع الخارجية التي تجري فعلا وتحصل امام العين ؛ وعالم التجارب الصميمية التي يُفصح عنها بواسطة الرموز. لكن المحتوى الخارجي ، الواعي ، الواقعي يتوازى مع المحتوى المضمر للكرامة . من هنا الصياغة بواسطة حوادث ووقائع خارجية وفعلية عن تجارب «روحية» او صميمية او صوفية . فالصوفي الذي ، مثلا ، يأتيه الملاك (او الجنّي ، او الطارق الغريب) قائلا اخرج الى الناس او الى المسجد؛ فيخرج ويحل مشكلة اخلاقية هو صوفي يستمع الى صوت الضمير (الملاك ، نداء الله ، الهاتف ...) بعد عزلة او جدب او تردد او تمنّع . والذي رفض الخروج من البئر الا بعد لأي، وعندما انقذه الاسد ، هو شخص تجاذبته نزعاته الجسدية من جهة وضميره من جهة اخرى ... المهم هنا ان القطاع اللاواعي ، بحكم موازاته للعالم الواعي ، والقطاع الخارجي الفعلي ، بحكم موازاته للعالم الذاتي الروحي ، قد وجدا تعبيرا عنهما بحوادث قابلة لان تحصل في العياني وامام العيان . استكشاف اللاواعي ، اذن ، كان في كتابنا هذا بالانتقال مما هو رواية ماجريات ووقائع الى ما هو تجربة صميمية واواليات نفسية .

وفي الكرامة اتجاهان : اتجاه يرفض المجتمع والجسد باحتقار ؛ وثان هو مرحلة تالية ينصرف عنهما ليعود اقوى ، ، او ليبني المجتمع الاكمل ، والجسد الاسلم انقيادا للقيم .

وفيها اشتياقان : توق الى المطلق واللامحدود والخلود ؛ وآخر الى نسيان قهر الواقع للانسان والهروب من الانجراحات ، الخاصة والفردية . ومنهجان : عملي يمارس الرياضات ويكابد الجسد ، وفكري يتامل المطلق والقيم . واحد يروّض البدن ، وثان يصقل النفس من الداخل او يعمل على «البدن» النفسي . وهنا اندمج المنهجان في مبدا حياتي هو سلوك ، وطريقة عيش ، واسلوب تطهّر ودرب للخلاص وحل مشكلة الانسان امام القدر والموت .

وفيها ايضا لغتان : لغة الكلام والمنطق والاقناع ؛ واخرى اقدر على الاثارة ، والتوجيه ، والتوصيل والاداء ، واقرب الى الايحاء والاشارة ، وتدق عن العبارة والصراحة .

وفيها ، بعد ايضا ، قطاعان : سويّ ومرَضي (باتولوجي) ، حاضر وسحيق ، متحضّر وهمجي او ابتدائي . ونوعان من القلق : قلق تجاه المصير ، فتحل المشكلة هنا باخراج الذات المقهورة من قبَل القدَر الى الكل ، وبادخال الفردي في الرمزي ، والانا في المطلق . وقلق ازاء المجتمع والسلطة وشتى رموز الاب القمعي تخفف التوتر الناجم بمحو الذات ، والقفز فوق الواقع طلبا لبلوغ المطلق كي تغرف منه القدرة على التنوير والبناء ، وازالة ذلك القلق والمخاوف المجتمعية .

بسبب تلك الثنائية في الذات والوعي – في الكرامة ، في الامثال الشعبية ، والاناسة ، والتصوف – تقوم النظرة المتجاذبة (المتكافئة او الثنائية) القيمة ✶ . قد يتغلب خطّ ما على آخر ، قد ينتصر الهادم او الفاتر على الاتجاه البنّاء والاخذ الايجابي والموضوعي ، وقد يتوازنان دون رجحان كفة على اخرى ، او قد يتصارعان ... ؛ لكن الاثنين ، معا ، واحد . وهما ، سويا ، نتاج ذات واحدة في مجتمع واحد . لذا فالتهجّم – كالرفض الفظ – لا يبني ، ولا يكون عادلا ، ولا يرى الا بعين واحدة . فالتصوف يعطي حكمة تنبع من صميم الذات العربية وتصلح لان تخدم الانسان او البشرية ؛ لكنه ، من جهة مقابلة ، يبدو مجملا من السلبيات والانسحاب وما الى ذلك . بل ويبدو ، بعد ايضا ، ظاهرة عالمية ، ولغة عالمية. وليس عملنا ، في هذا الكتاب ، تقييم التصوف ، ولا عرضه او مناقشته ؛

✶ ثنائية او تكافؤ القيمة : ambivalence .

فالقضية التي تهمنا تحلل ما نراه يؤوب الى اللاوعي في الذات العربية .

***

ثم اننا ندرس التصوف لاننا نهتم ، في هذه المحاولة ، بالبعد اللاواعي للذات العربية ، بالجوانية والعنديات والخلفيات الذاتية لها . وهو اهتمام لا يغفل الجانب الاجتماعي منها ، ولا مجمل العلائق الدينامية الذي يوفر لها الوجود والحركة والنمو . فالذات العربية وجود واحد ، جميعي ، وحدة متكونة من عناصر متلاحمة ومتماسكة بحيث ان اغفال ابعادها الذاتية ، التي ندرسها هنا ، اغفال عزيز منها ولكونها بنية متعاضدة تاريخية ودينامية .

من جهة اخرى ، التصوف ـ هو ايضا ، كالذات التي ندرس ـ ظاهرة عربية لها صفة التعاضد والكلية ، مرتبطة بنمط من العيش والانتاج ومن العلاقات ، ولا تفهم بمعزل عن ظواهر المجتمع الاخرى . صحيح ان التصوف طريقة في الوجود ، وله طرائقه الخاصة في التعبير ، ونظرته الى الواقع والمستقبل والكائن الاعلى ، ووسائطه في المعالجة والتحديات وتنوير المجتمع وبناء الذات . لكنه يبقى ظاهرة منغرسة في تاريخ وجذور ، وحصيلة شجرة هي المجتمع العربي الذي اعطى اي نتاج آخر نقبله اليوم على انه صالح وعقلاني وقابل للحياة والتطوير . اذن ، لا غنية عن دراسة التصوف ان رمنا دراسة نقدية ومجتمعية للفكر العربي ، او شئنا التحليل الشامل للذات العربية . فالتصوف غني ، متعدد الجنبات ، مرتبط بالبنى الاجتماعية في التاريخ ؛ ومن الفظاظة التنكر له لمجرد كونه ـ كما يتهم الاكثرون ـ يعادي العقل وينادي فقط الروح . انه أوسع من ذلك ، واعقد من ان يتلخص برَسْيمة سريعة وسطحية تجعله ينادي هذا ويعادي ذاك . ان موقف العالم هو الموقف الذي يدرس ، ويحلل ، ويستخلص الصلات العامة بين الظواهر ، ويبحث عن قوانين التطور الشاملة ؛ اللاعلمي هو ان ترفض دراسة التصوف ادعاء وظنا واتهاما وما الى ذلك . ان نختزله ، ان نقلّصه ، هو أن نراه غير مؤثر ولا مهم ، عائقا ، فاترا ، سلبيا او ما اشبه . وفي ذلك الاختزال اخذ سقيم للذات والظواهر .

يود التصوف ان يغير العالم ، بعد ان ارتضى التفسير الديني لنشوئه ، بالمثاليات . انه وليد بنية اجتماعية ، ولكنه يصبح لتوه قدرة على تسيير المجتمع . انه ركن اساسي في الذات العربية ، ويغطي مساحات شاسعة من خريطتها ومن تاريخها . انه سبب ومسبب ، جلاد وضحية ، حامل ومحمول بالنسبة للعقل والمجتمع . لقد تمتع ، وما يزال ، عبر تاريخه المديد ، بخاصية جذب اليه . تملق ، واستدعى ، واخذ اليه ؛ بنفس الدرجة التي كان فيها ينشأ عن الظواهر

المجتمعية . لا شيء كالتصوف ارتبط بالذات العربية ، وميزها ؛ ولا شيء كالذات العربية اعطت للتصوف تلك القيمة وكان في صلبها وتطورها . ولعلني لا ابالغ ان رأيت في التصوف خير ممثل على الاطلاق لتلك الذات ؛ وهذا الى درجة انهما يبدوان متلاصقين ، متواحِدَين احيانا جمة ، غطاء وجسما لبعضهما البعض ؛ هما اثنان لواحد وفي واحد . لقد حمل التصوف ، في كلمـــات غير متسرعة ، عادات وتطلعات ، هموم وآمال ، مفاهيم ونظرات وقيم ، الذات العربية . كـــان شاشة اسقطت عليها لاوعيها ، وجهازا حمل وعيها .

***

ربما بدا كتابنا هذا ، هذا القسم الثاني في تحليلنا للذات العربية ، يجنـــح للفرضيات . قد ؛ولكن احيانا قليلة . ثم انه يقدم الفرضية مع الوعي بكونها كذلك.

وربما بدا ، ايضا او للبعض ، ان بعض التحليلات ـ الهادفة الى التقاط الرمز وتعيين البنية الاساسية (المثال ، النموذج ، النمط الاصلي) للكرامة والقصـــة الصوفية البطولية ـ هي تحليلات لا تأخذ بالحسبان التطور التاريخي أي تتوقف عند التجربة النمطية الاولى . الحقيقة ، هنا ، اننا لم نغفل الطبيعة الديناميـــة للبنية رغم اننا توقفنا اكثر عند التجربة النفسية التي اعتبرناها «الشكل الجيد» او «المجمل الافصح» القائم على خلفية مجتمعية وتاريخية وثقافية . ومن الاعتراضات المحتملة وجود تكرار ، او توسيع هو تشديد على بعض النقاط (اعطاء امثلة كثيرة ، اعطاء تفسيرات متعددة ، رجوع الى الفكرة عينها في اكثر من موضع ومن زاوية ، الخ.) ، او اكثار من مصطلحات التحليل النفسي ، وعدم الانتماء الوحيد لمدرسة واحدة من مدارس التحليلنفس ... وقد يقال ان الكرامة مدروسة من حيث كونها لا تستمد مضامينها من مخزن الطفولة ، او الذكريات الحياتية ـ عند الفرد او المجتمع ـ الاولى ، بقدر ما جعلناها تعبيرا لاواعيا عن هموم الصوفي الحاضرة والمستقبلة ... وقد يقال اشياء اخرى ربما لا تكون قليلة عن اسلوب الكتابة مثلا، او عن تفسيرات بمفاهيم جنسية وبالخصوبة لطقوس دينية وشخصيات يحترمها التاريخ الروحي العربي . هنا نردّ ان احترام النحن التاريخية ، والتقدير للعطاء العربي في مجال خدمة البشرية ، اهم ما رأيناه واقعا تاريخيا وضرورة ومنفعة . يبقى ان الرد الابلغ ، على تلك الاعتراضات وغيرها ، كامن في طبيعة هذا الكتاب وحلقاته التالية . انه محاولة ؛ او هو تلمس طريق ، واقتراب او مقابلة مع الذات العربية .

ولعل المنهج المتبع ـ الطرائق الخاصة بعلم النفس الاجتماعي العيادي ـ كان وحده القادر على تفسيرات كثيرة للثقافة الصوفية ومن ثمت العربية . وهكذا فقد

حاولنا تقديم التفسير النفسي والانثروبولوجي لكرامات مثل : أحيا نفسه بنفسه، تحول الصوفي بعد الموت الى نبات لا تأكله النار ، التثليث في الكرامات ، او موت الحلاج على الصليب (دين الاربعة اي انه بلغ الاربعية التي هي الكمال في النفس). كما انه لعلنا شرحنا الغوامض النفسية ، اي المعاني المقنعة والكامنة ، لكرامات يساعد فيها الحيوان صوفياً او يموت فيها الصوفي عند رؤية حبيبه ، وما الى ذلك مما رايناها اسقاطا لرغبة الصوفي ونظراته .

اخيرا ، الكتاب هذا مدخل الى علم الرمز ، العربي من جهة والذي هو عالمي الوجه من جهته الاخرى ؛ وهو محاولة تلقي نظرة على اشهر الرموز التي اتفق عليها الصوفي والشاعر والمثل الدارج والفنان والخطاط والمفكر والانسان العامي والحلم . فهنا قابلنا ، مثلا ، رموز الاعداد (٣ ، ٤ ، ٨ ، الخ.) ، والحقيقة ، والمرآة ، والبستان ، والتحقق او التفريد الصوفي (بلوغ الكمال والمطلق) ، وبعض الحيوانات ، والاعمال ، والقيم والمبادىء .

وظهر الرمز خاصا بالانسان ؛ فعالا الى ما لا حد . يخلق ، ويحرر : يخلق في الجسد ويحرر الجسد ، يبني الانسان ويميزه عن الحيوان ويجعله كائنا ذا رموز وقادرا على الكلام وتخطي المحسوس واقامة المجتمع البشري . والرمز — العربي او بعامة — قدرة ، فقد اعطى قدرات وفعاليات ؛ وهو وظيفة وادى وظائف نفسية واجتماعية ، فردية ومجتمعية ؛ وتمظهر في الرقوة والتعويذة والتعازيم والخرافات والاوهام والاساطير ، وفي العلوم الخفية وواقيات الحسد والشيطان والعين الخ.. لكنه يبقى في الكرامات أبرز ؛ وفيها نلتقطه بكثرة وبشتى انواعه وألوانه ، اذ هي شملت في باطنها مختلف تمظهراته تلك . ومن هنا اخذنا الكرامات على انها خير ممثل للقطاع اللاواعي في الذات العربية او ، من زاوية مختلفة ، خير عيّنة نموذجية لدراسة قطاع عريض وبعيد الجذور في تلك الذات .

وبعد ذلك ، هل يبقى مجال للاعتراض المحتمل على ان القطاع اللاواعي ليس هو الكرامات ؟ لقد حوت الكرامات وحملت ونقلت ، الى جانب الرموز ، العوارض العصبية العامة ، والانجراحات في الفرد وفي تطلعات الامة ، ومعاني السلوكات الخرافية ، والاساطير والترهات ، وحمالات الافكار والمعتقدات الشعبية ، والبطولات ، وشتى وسائل الدفاع اللاواعية — المجسدة في شعارات او في فيتيشات ، والمكتوبة ، والشفهية — عن الذات والجماعة .

ان القطاع اللاواعي في الذات العربية اوسع من ان ينحصر في الكرامات وحدها فقط . هو اوسع ، واغنى ؛ لكنه ان شاء ان يتعين في «منطقة متجانسة»،

او في «قطب جاذب» ، لما وجدنا افضل من الكرامات منطقة تحتويه ، وقطبا يستدعي ويأخذ وينادي .

***

وسوف يتولى الكتاب الثالث والمستقل ، الذي سيظهر قريبا ، من عملنا في التحليل النفسي والانثروبولوجي للذات العربية ، البطل والنمط الاصلي الينبوعي في التصوف والاناسة والحلم والفرق الدينية المتطرفة[1] . اما القسم الأخير[2] فسيتناول التحليل للذات تلك ، ابان الازمنة الحديثة والراهنة ، عبر مواقفها النهضوية وردودها على التحدي الغربي دفاعا عن كرامتها وصونا لتقديرها لذاتها ولشعورها بالامن . وهكذا سندرس ، في الكتاب الذي سيلي ، التماهي بالمعتدي المتسلط اي بالمتغلّب الاجنبي ، واواليات اخرى مثل التمسك ، والنكوص ، والرفض ، والخلفة ، والانسحاب ... آملين بذلك ، ما قدرنا وما تيسّر ، دراسة تقترب من ان تكون مدخلا لا بحثا مستنفدا للأواليات والحيل والعمليات اللاواعية التي وجهت السلوك (والذهنية ، طبعا) في الذات العربية عبر تواريخها وانماط تفكيرها ومجتمعاتها وعوامل انتاجها .

ولعل دراسة ذلك الجانب المظلم (الكامن ، المكبوت) واللاواعي تساعد على ان تظهر الى السطح وامام الملأ مناطق الظل في الشخصية العربية ومن ثمت يستطيع العقل الاهتمام بتقديم رَسيمة افكارية منطقية انهاضية تتولى العمل على بناء الفكر الباحث او المحلل ، والمجتمع الأوعى بقوانين تطوره للتأثير في ماجرياتها وصلاتها . يضاف الى الغاية تلك — وهي التي تبرز نقائص العقلية «الصوفية» ، وخاصة السلوكات الخرافية ، والسلوكات اللاواعية الدفاعية ، وردود الفعل اللامباشرة — اخرى تتناول الحائط النفسي للظواهر الاجتماعية التاريخية الذي هو ، دون ان يكون المكوّن لتلك الظواهر ولا شارحها وسببها ، عامل أساسي في بنيتها وقائم في طبيعتها وله مفاعيل في قوانين تطورها .

---

(١) صدر كجزء سادس ، بعنوان : قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية ... ، دار الطليعة ، ١٩٨٢ .
(٢) لم يصدر بعد . ربما ظهر كجزء أخير .

مختصرات

ت ا = ترجمة انكليزية .

ج = مجلد او جزء .

د ت = دون تاريخ .

ص = صفحة .

قا = قارن .

ن = انظر .

ت ف = ترجمة فرنسية .

د = دكتور .

را = راجع .

ط = طبعة .

م ن = المصدر نفسه .

هـ = هامش .

الفصل الاول

علم الكرامات الصوفية (غرضه ومناهجه) وعلم الأساطير

غرض علم الكرامات تعريف الكرامة والمفاهيم المرتبطة بها . فالكرامة ، كالاسطورة ، لم تمت في المجتمع العربي الراهن ؛ وما تزال تطل بالانسان على الامل ، وتمتزج بالبطولة الدينية ، وتترك العنان للخيال ، وتربط الفرد بالمطلق ، وتعبّر عن تجارب روحية واواليات نفسية دفاعية او تكيّفيّة .

ترتبط الكرامة بالمتقدات الدينية ، فتعيد وتثبت ما جرى من معجزات للانبياء ، وما حصل عند نشوء الاحتفالات والطقوس والعبادات .

وتشرب من المعتقدات الشعبية ، فتجتاف الاسطورة ، والخرافة ، والمثل الشعبي ، واللغز . وتحضن رواسب معتقدات قديمة وتصورات طقوس واحتفالات ، وموضوعات سحيقة ، ورموزا ، وظواهر طبيعية ومواسم فصلية . وتنمو الكرامات ـ هذه الملاحم الداخلية والاناشيد البطولية الجارية في

النفس البشرية ــ الى جانب العلوم الخفية، والآداب، والشعر والفنون ، وشتى وسائل التعبير البشري الاخرى . وهي ظاهرة اجتماعية ذات صفة تعاضدية، لا تفهم بمعزل عن الظواهر الاخرى ؛ بيد انها تبقى الصق بالعنديات فتظهر تعبيرا رمزيا عن رغبات مكبوتة عند انسان يسعى لتملك مثل عليا بواسطة تجربة التحقق .

مناهج دراستها ، فهمآ كانت الدراسة أم شرحا، متعاضدة، وتقوم على التحليل النفسي والانثروبولوجي للمفاهيم الركيزية فيها . ثم تؤخذ هذه المفاتيح فتضخم بارجاعها الى التاريخ واللاوعي الجماعي والأنماط او التجارب الاساسية الاولى . وبعدها ياتي التقليص ، على ضوء السياق العام للكرامة او الاسطورة ، بغية اختيار التفسير ــ او التفسيرات ، احيانا ــ الذي نراه الاغنى .

١ ـ تمهيد :

هذه المحاولة ، كما نظن ، هي الاولى من نوعها ؛ تسعى لدراسة الكرامة في الفكر الصوفي منتفعة من المناهج التأويلية المعروفة في التراث العربي ، ومن الطرائق التي نجدها اليوم في العلوم الانسانية : كعلم نفس الاعماق ، الاناميات، علم الانسان ، علم الاساطير ، الفولكلور ، علم الاجتماع البدئي ، اللغة ، الالسنية، والبنيوية .

تبدو الكرامة للوهلة الاولى نتائج عقلية لا منطقية او قبل منطقية : من هذه الزاوية سنقول بتسرّع انها «كذبة» على الذات والغير . في هذا القول قساوة ؛ لكنها قساوة ضرورية في المجتمع الذي تكثر وتحيا فيه بقوة كحال مجتمعنا . فهي ما تزال تحتل طبقة عريضة في عقلية الفرد ، وتقود سلوك فئات اجتماعية. وما تزال بأشكال والوان مختلفة مستمرة داخل الذهنية الفردية حتى هذه الايام: عند الشاعر ، والطفل ، والمنحل عن المجتمع ، وفي حالات مرَضية كثيرة ، وفي ثنايا بعض تفسيراتنا للظواهر والكون ، وفي حالات عجز العلم عن تقديم اجابة مشبعة ، والى حد ما في الاستمتاع النسبي بسماع او قراءة او مشاهدة المغامرات السينمائية ، والقصص الشعبية البطولية .

الكرامة موجودة كالاسطورة ؛ فقط درجة تاثيرها هي التي تختلف . انها موجودة في كل العالم ، لكنها عندنا أشد فعالية ، واكثر حدة ، وديمومة ، واتساعا ؛ انها مخيفة داخل الامة العربية . بعض اساطيرنا ، نجد ما يشبهها في الكثير من بلاد العالم : بعضها موجود دون اختلافات تذكر في امصار بعيدة عنا ، وعبر ازمنة متعددة . والتشابه في هذا المضمار يبلغ درجة مدهشة في بعض الحالات مما يدعو الى البحث في كراماتنا واساطيرنا عن رموز عالمية وشاملة ، تهم الانسان عامة ، كل انسان .

يبدو قبل كل امر ان الكرامة فكرة وتطبيق ، واقع ونظر ، كلام وسلوك ؛ انها حالة معاشة ، وحقيقة تمارس . يذكرها الصوفي مقتنعا ، ويقدمها على انهـــا حصلت وتحصل فعلا ... وعلى هذا المبدأ يتوجه في حياته واقواله ، ويلتف حوله مؤمنون وبه واثقون . فيتهم هؤلاء بعدم الفهم من لا يصدق الكرامـــة ، ويعزون الى الله سبب عدم هداية المتشكك وسبب اجراحهـــا عند الصوفي ، المسمى احيانا «ابن جد» في التعبير الدارج *.

قراءة الكرامات نافعة : فهي نافذة واسعة على اللاوعي الشعبي ، وعلـــى التمثلات الاجتماعية التي لم تتحقق ، والاحلام المرجوة ، وهي طريق لاحب الى معرفة التاريخ الروحي للشعوب الاسلامية . وتوفر امكانيات استكشاف الصراع داخل الذات المتصوفة في مآسيها المتلاحقة ، وتظهر بمثابة وسيلـــة لدراسة قدرتها الخيالية الخلاقة . عبرها وبها تعرف التأثيرات الدينية في سير الانسان ، بل وفي التاريخ العربي ، ويتم التقاطع التاريخ الترهي العربي (والاسلامي عموما)، وتقميش الاساطير العربية ـ الاسلامية ، والاطلالة على القطاع الانثروبولوجي .

٢ ـ بُنى الكرامة :

مع كل الايمان بوحدة الطبقات في الانا ، وبأن لا هوّة بينها ، فاننا نرى ان البنية الاساسية في الكرامة هي للوجدان والحدس اولا . يتغذى هذان مـــن الاحساس والخيال وما يرتبط بهما من الصور . اما دور العقل هنا فخفيف ، واحيانا شبه معدوم : الطغيان للوجدانيات (١) ، للخيال ، للقطاع الحدســـي (والتصويري) في الذات ؛ وليس هو للفكر المفهومي اي القائم على المفاهيم الذهنية، ولا هو للفكر المناقش والمحلل غوصا عن العلل ثم اخذا لها بشبكة تركيبية جميعية. فالوجدان (affection) اقوى هنا من الاحساس ظهورا وسلطة . وتكرارا ، لا مجال للذهنية المفهومية او للعقلية المنطقية ، ولا مكان للوعي الحاد ، ولا للذات المفكرة بارادة حرة وبمسؤولية . بالعكس ، نجد الدور الاول في الكرامة خاصا بتلك الطبقات التحتية في الوعي ، وبالطاقة الحياتية ، والرغبات التي لا يشبعها شيء ولا تخضع للممكن ، والرغبة الاصيلة والمأساوية في الانسان (كاشتهـــاء الخلود ، وتمني التملك التام للارادة المطلقة الخيالية) ، واواليات التكيف اللاواعية للذات مع ذاتها وقيمها وحقلها .

* او: صاحب الخطوة .

١ ـ الوجدانيات : «ما يكون مدركة بالحواس الباطنة» (الجرجاني ، التعريفات ، ص ١١١) .

اذن ، القطاع الحدسي ، والذهنية التلفيقية الجمّاعة ، والوجدانيات ، والانفعالات ، هي المفاهيم التي تندرج تحت دراسة الكرامة . هذه الجوانب الباطنية من الانا ، هي التي نمّتها الكرامة على حساب الجوانب العقلية ، والمعرفية الواضحة ، والغوصية التركيبية ؛ او على الاقل على حساب التنمية المتوازنة والمنسجمة لشتى قطاعات الانا .

لكن ، من الجهة الثانية ، الكرامة ابنة مجتمع ارتبطت بتطوره ، وما انفصلت قط – ولا ابدا – عن الظواهر والحوادث الاجتماعية والاقتصادية . لا تؤخذ بمعزل عن العوامل الثقافية ، ولا عن النتاج الفلسفي والشعري ، ولا عن الادب الشعبي، والعلوم اللسانية ، والدينية وشتى اتجاهات التفسير القرآني ، وما الى ذلك من افكار عرفها المجتمع العربي . اننا نربط الكرامة بالشروط التاريخية ربطا محكما يجعلنا نقرأ تلك الكرامة على بساط الاوضاع العامة . في عبارة اقصر ، الكرامة الصوفية – كما سنرى – «شكل جيد» على أرضية تاريخية ، اي صورة على خلفيات وابعاد موضوعية واسعة .

اذن الى جانب الحدس والوجدان اللذين يميزان صلب الكرامة ، تقوم داخل هذه بنية موضوعية مكونة من عطاءات تاريخية تبدو حصيلة تطور ظواهر اجتماعية متماسكة . اخيرا ، يبقى السؤال عن البنية الاقوى هنا ، ومن ثمت عن المنهج الاجدى للدراسة ، سؤالا صعبا . ونحن ، في هذه الدراسة ، ان كنا اميَل الى المعطيات الموضوعية ، فاننا لا نغفل كونها صادرة عن ذات لها همومها الفردية ، وتتفاعل ضمن حقل تاريخي . ورغم ان التصوف الحاح على الذاتية وما هو خاص، ورغم ان اليد فيه مهانة ، وكذا العمل والنشاط على حساب تمجيد قلة الحركة والكسل والقبوع ، فان للظروف الموضوعية اولوية وتحكما في سيرورات التجربة الصوفية . في كلمات اخرى ، يقوم منهجنا وفهمنا للكرامة على اساس اخذ الصوفي داخل مواقف ، والكرامة ضمن ظروف ، والانا داخل حقل ، والذات في ارتباط مع الموضوع .

طالت الكرامة موضوعات عديدة قد تنحصر في خطوط عريضة : الشوق الى الخلود ، ثم التمحور حول خلق العالم والانسان والارواح والصلة بين هذه الاطراف ، ثم المشكلات التي يثيرها الموت وما بعده بشكل خاص . وفي احتضانها لهذه التوجهات الانسانية ، ارتكزت الكرامة على عدة ايمانات هي : ايمان بقدرة الصوفي على القفز فوق البشري والطبيعي ، ايمان بطبيعة إلهية داخل الطبيعة البشرية عند الصوفي ؛ وايمان بأن هذا يتجاوز المآسي البشرية ، والمخاوف (من الله ، من النفس ، من الآخرين ، من المستقبل ، من الموت) .

ودراستنا هذه اخذت الكرامات عبر تاريخها الطويل ، منذ ظهورها مع حركة

التصوف حتى ايامنا الحاضرة ، على انها واحدة وكل . فقد تطورت قليلا ، وحافظت على شخصيتها الخاصة ، واستمرت هيكليتها العامة بل وشتى عناصرها دون تعديلات كبيرة . ما نلاحظه من تغيثر ارتبط بتطور أحلام الجماعة ، وطموح ان في الكرامات ثوابت واضحة وعريضة ، اي ركائز ، ومقوت عامة تبقى هي هي وان تغيرت الوجوه والابطال . لقد بقي الشكل العام ، واستمرت الهيكليات الثابتة ؛ تغيرت الادوار الثانوية احيانا ، والالوان والعرض أحايين .

٣ ـ هل نستطيع التحدث عن علم خاص يدرس الكرامات ؟ غرض (موسوع) هذا العلم :

نرى ان الكرامة غرض لعلم خاص هو علم الكرامة ، او هو فرع علمي له موضوعه ، ومفاهيمه (concepts) ، كما ان له مناهجه . اولا ، ما هي الكرامة؟ فلنستعمل منهج النفي لنظهر ما ليست هي . ليست هي الدين ، ثم ليست هي الادب الشعبي ، ولا هي معتقد شعبي او مزاعم (superstitions) ؛ ولا هي الخرافة ، ولا السحر والتعاويذ ؛ وليست هي حلما يقظويا او حلما عاديا . في مرحلة ثانية ، اي بعد معرفة ما ليست هي ، سنحاول وضع تعريف لها يكون شاملا ما أمكن ، ويحدد بُنياتها ، كي نستطيع في المرحلة الثالثة تحديد المناهج الملائمة لدراستها .

أ / الكرامة والدين والمعجزة :

قد لا يشبع الدين كل طموحات او لا يرد على نزعات بعض الافراد . الصوفيون من اولئك الذين لم يقنعوا بالتوقف عند الطقوس ومجرد ما يقدمه الدين . فالحدود ، والنهايات المرسومة التي يخططها هذا ، قد توقف الروح الوثابة والدينامية المتطلعة دائما الى ما بعد المعروف والمخطط . هنا يقدم التصوف حلولا: يملق الفرد فيدعوه الى ان يصبح والإله واحدا . والكرامات طريقة تحقيق ، وهمية او مرجوة ، لتلك الدعوة . ولا شيء كالكرامة يغطي ، خياليا وتمنيا ، النزعة للخلود التي هي ، في نظرنا ، اساسية بل والاساس في التصوف وما يتطلب منه .

يقوم التصوف العربي (والاسلامي عموما) علىالدين . وقد لجأ الصوفيون الى انبياء القرآن والى الظاهرة الدينية لتبرير وتشييد كراماتهم التي هي جزء من

نظرتهم للوجود (٢) . من الثابت ان الكرامات تستمد جذورها من الدين ، ولاسيما من المعجزات ، ثم من ممارسته . لكن الاصح ايضا انها نبتت وتنبث الى جانبه، وكانت اقرب الى المزاعم الشعبية (superstitions) منها الى المعتقد الديني . فالذهنية الكرامية تشترك مع رواسب من عهود الكهانة ، والعرافة ، والسحر ؛ وتستخدم لغاية نفعية وشخصية . وليس الدين مبررا كافيا ، ولا حجة تقنعنا بامكانية الصوفي على الطيران مثلا . ومهما اشتد تدينه ، وصفت نفسه ، واتكل على الله ، فان ذلك كله لا يؤدي حتما لجعله قادرا على ان يطير ، او يختفي ساعة يشاء . وان كان للانبياء معجزاتهم ، وأيدهم في ذلك الدين ، فان هذا لم يقدم — كما نرى — التأييد للصوفيين على ان يجترحوا العجائب ، ولا للقصعة أن تسبح ، ولا للذئب ان يكلم الراعي ... (٣) . تحدث الصوفيون كثيرا في ذلك الموضوع ، وبحثوا عن كل دليل او ما ظنوه دليلا . وفي نهاية المطاف ، يبدو لنا انهم فرضوا رغبتهم في ان يكون لهم معجزات خاصة — اي كرامات — على العقول . واقنعوا ، واقتنعوا . وتكبّر البعض منهم ، فرأى نفسه يهب القدرة على ان يكون لمريديه كرامات . واعتقد آخرون بأن العدل الإلهي يقضي حكما بأن يكون لهم معجزات لا تقل عن ما أعطي للانبياء . فمثلا يدّعي الصوفي ان الله يقول : من احبني كان مثلي . وإذن ، فالصوفي الذي يحب الله سيكون مثله ، اي قادرا كالله على الخلق او على طيّ الارض ، واجتراح شتى العجائب . مثل هذا اللعب والنظر ، هو ما برر للصوفي ادعاءات فوق بشرية مستغلا تفسيره الخاص للدين .

الكرامة معجزة ، ولكن هي معجزة خاصة بصوفي يقول انه يكررها فعلا ووفق الرغبة . والصوفي الصراطي المعتدل ، ان تمتع بكرامات فانه لا ينسب لنفسه النبوة . انه تكرار — مع فروقات في الدرجة فقط لا في النوع — لظاهرة النبوة ولما يؤيدها ؛ هو ثوب آخر للنبوة ، ونظيرها . لكن الجهد البشري يبدو اظهر في الكرامة ، واكثر بروزا . ذاك ما دفع البعض الى تقدير ذاتي مبالغ فيه ، فراي نفسه فوق الانبياء ، واقدر ، وجعل بالتالي الكرامة فوق المعجزة ، والولاية فوق النبوة .

وفي الواقع ، فان احترام الكرامة قائم على ارتباطها الوثيق بالدين ، وطبيعتها المستمدة منه والمشابهة للنظرة الدينية ؛ ولا يصدق منتجها الا لارتكازه على سلطة

---

٢ — يراجع ذلك في ، مثلا ، السراج الطوسي ، اللمع ، ٣٩٦ ، ٣٩٨ — ٣٩٩ .

٣ — يراجع ، هنا ، الفصل الرابع . عن مثل هذه الكرامات : الطوسي ، نفسه ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، الخ ...

نصوص مقدسة . فلو ادعى الكرامات او تفوه شخص بتحديه سنن الطبيعة ، كطيه مقولات المكان والزمان مثلا ، لاعتبر مجنونا او محتالا او ما الى ذلك . من جهة اخرى ، تلك التحديات للقوانين والمنطق ، كتكليم الجماد والمشي على الماء ، تعرض ، في حالات معينة ، للطفل وللراشد السوي وللمريض النفساني . لكنها تؤخذ عند هؤلاء على انها كل شيء ما عدا ان تكون كرامة ، اي حوادث تجري وفق ارادة الصوفي المتدين . اذن ، الدين وحده ، بنصوصه ووظيفته النفسية الاجتماعية وبتقاليده ، هو الذي يهيء الذهن والسلوك لتقبل الكرامة ، دون ان يكون هو تلك الكرامة ولا ان تكون هي منه . البطلان متقاربان : معجزة هنا وكرامة هناك ، لغة رمزية مشتركة ، خلفيات وغايات غيبية واحدة .

ب / الكرامة والادب الشعبي الشفهي (الحدوثة = الاحدوثة ، وغيرها) :

الكرامة شديدة الالتصاق بالادب الشعبي : تأخذ منه صفات ابطالها . ويقومان على بُنى ووظائف متشابهة . الى جانب هذه الركائزية ، او الهيكلية العامة ، التي هي واحدة في القطاعين ، هناك مقومات اساسية ايضا نجدها هنا وهناك . وهكذا فان **شفاهية النص** ، مثلا ، من مميزات الكرامة والادب الشعبي معا : ينتقلان في الاوساط الشعبية بشكل خاص . وهذه الميزة الهامة ، وان لم تكن الوحيدة ، ليست بالطبع كافية لان الانتقال الكتابي قائم ايضا في المجالين : الف ليلة وليلة من جهة ؛ الكرامات المدوّنة في القشيري ، مثلا ، من جهة اخرى . ثم ان **التداول** موفور ايضا : فالشيوع ، والنزعة المحافظة ، والاستمرارية ، والكتابة باللغة العامية احيانا مع شيء من العمق الفني ، سمات ظاهرة في الميدانين . نقطة التقاء ثالثة هي مجهولية **المؤلف** الى حد متفاوت . اما اهم النقاط الالتقائية فهي كون الدين مصدرا رئيسيا لهما . ثم انهما متأصلان في الوعي الشعبي ، ويؤمنان بالعجائبية ، وخرق السنن ، وتجسيد الاماني . هما يتداخلان ، ونفهم الواحد بمساعدة من الآخر .

لكن ذلك الالتقاء لا يسمح بتوحيدهما ، ولا هو بارز الى درجة تدفع لرد الكرامة الى الادب الشعبي . فالاولى أعقد ، واشد التصاقا بالمقدس ، وهي خاصة بالبطل الديني وحده . اما البطل الشعبي ، فقد يكون بلا أخلاق ، ولا فضائل البتة ، اذ هو يكون لمقاصد اجتماعية ، وتعبيرا عن مجرد أواليات اسقاطية ورغبات شخصية او نزوات (٤) .

---

٤ ـ سوف نرى ، في القسم القادم ، التشابه المتين بين البطلين الصوفي والاناسي من حيث تأدية الوظائف النفسية ذاتها في الفرد والجماعة ، ومن حيث كونهما يصدران عن اواليات اسقاط وعمليات دفاعية لاواعية متشابهة ، ويخضعان لبنية واحدة ، او قانون نمو وانبناء واحد .

ان انتفعت الكرامة من اللغز الشعبي ، ومن الامثال ، ومن الاسمار ، والحدوثة (الاحدوثة ، قصص الجدات الشفهية) ، فانها تفعل ذلك لتنويـــع موضوعاتها ، وإغناء ذاتها . انها مثلا تهضم اللغز الشعبي ، وتعطيه طابعا دينيا ، ثم ترفعه الى اعلى . وبينما نعرف بوضوح ان «الحدوثة» ، والقصة الشعبية ، كذب وخيال ، فان الكرامة تقر عن وعي وعقل بصدق وواقعية ما تكون قد اخذته عن هذه او تلك من القصص الشعبية والخرافات والاساطير والالغاز .

ت / الكرامة والاسطورة والسحر والتعاويذ :

ليست الخرافة غريبة عن فكرنا اليومي ، بل «وليست هي متعارضة ، في جوهرها ، عن الفكر العلمي» (٥) . من جهة اخرى ، ان نوادي السحر ، وجمعيات تحضير الارواح ، وعبادة الشيطان ، في اميركا واوروبا شديدة الشيوع هـــذه الايام . فما يشبه حفلات الزار ، وقرّاء الطالع ، وكتّاب الاحجية والتمائم وما الى ذلك ، ظواهر شديدة الانتشار في اوساط المتعلمين ، والجامعيين ، ورجـــال الحكم . وهي ظواهر ما تزال بأشكالها ، وطرائق سيرها ، ومقاصدها ، كما كانت قبل الاديان السماوية . والكرامة الصوفية اليوم يتقبلها الكثير جدا من الطبقـــة الجامعية التعلّم ، رغم العلم بأنها ذات أصل وثني قديم ، وانها مُستمَدّة مـــن طفولة العقل البشري . الكرامة تعود ، في معظمها ، الى الاسطورة . بـــل ان الاولى ذات اصل خرافي ، بعيد الجذور ، جم التراث والغنى ، مرتبط بالديـــن والظواهر الكونية ورجال الدين عبر التاريخ . من هنا تبدو الكرامة ، كالخرافة عموما والاسطورة ، كما ولو انها ضرورية ، او كما ولو ان الانسان ما يزال فـــي أعماق لا وعيه الجماعي وثنيا لم يبلغ مرحلة النضج العقلي ، ولم يخرق بالعلم تلك القشرة الوثنية الجُدودية والموروثة منذ عهود الغاب . واحيانا كثيرة يكون هدف الكرامة ، كالاسطورة او كالخرافة اي القصة الغريبة اللاممكنة ، هو هدف العلم : كلاهما يرنو لشرح العالم وتفسير ظواهره ، وكلاهما تعبير عن حاجة رئيسية في الفكر البشري ، وعن رغبة في تفادي الاقرار بالعجز ، وفي محاولة مباشرة او لاواعية لتحسين موقف الانسان وحمايته . الدليل هنا والمعبّر بوضوح ، هو كون العديد من الاساطير موجودة في بلاد متباعدة زمنا ، ومكانا ، وعرقا ، ودينا . لكن رغم كل شيء ، تبقى الكرامة ارفع مستوى من الخرافة ، واقرب الى الفضيلة، ومحددة المجال . اما قرابتها للاسطورة فشديدة بحيث يـدق فصلهما ، سيما

---

5 — P. Grimal, L'homme et le mythe, p. 4. cf. cl. Lévy - Strauss , Anthropologie structurale, pp. 254 - 255.

اذا اخذنا كرامات بطل واحد على انها كرامة واحدة ، اي اذا نظرنا الى الكرامات نظرة تجمع وتنظم وتوحّد في بنية متماسكة .

ان شئنا التوضيح الاكثر علينا التنبّه الى كون عالم الاسطورة والكرامة ـ والخرافة والمعتقد الشعبي (مزاعم ، ونظرات ترهية) ـ يقوم على الفكرة والممارسة معا . انه سلوك ، ذهني هو او نفسي ورد فعل معا . وهو استجابات مؤلفة من عادات واضحة ، ونشاطات تلقائية وتفكيرية ايضا ؛ وهو ردود فعل واعية ولا واعية توجهها معتقدات (افكار ، رموز ، اشارات) متاصلة في اللاوعي الجماعي . وتكون الخرافة ، كالاسطورة والكرامة ، ظاهرة مقبولة عامة ومن العموم ، تربط الفرد بالمجتمع والثقافة فتخفف التوتر والقلق مؤمّنة الاستقرار مع الحقل ولاغية لمشاعر العجز والفشل ، اي مؤمّنة التوازن فيالمجتمع وفي الذات.

ث / الكرامة والقصة على لسان الحيوانات (الكليدمنة) :

ليست القصة او الحوار على لسان الحيوانات (كليدمنة / fable) هي الخرافة ، ولا هي الكرامة . لا شك ان كتاب كليلة ودمنة ، بكثرة تحادث الحيوانات فيما بينها ، قدمت خدمات للكرامات الصوفية . فالاخيرة اخذت اكثر من كليدمنة واحدة ، ورنّت الى غايات نجدها في عمل ابن المقفع ووفق الاسلوب عينه احيانا . وهكذا نلاحظ ، في معظم الحالات ، كون الكرامة وان رنت الى عظة اخلاقية ، او الى الاشادة بمبدأ اجتماعي ، لا تستعمل دائما السنة الحيوانات بل قدرات عجائبية للانسان ، واشارات ، ولغة رمزية .

بيد ان الطير خاصة ، والحيوان عموما ، من الشخصيات الاساسية في الكرامة التي تظهر عادة لمساعدة الصوفي من جهة ، او لتجسيد مراميه من جهة اخرى ، او لتمثيل رغباته المسقطة من جهة اخيرة . ان كرامة البسطامي مثلا وإذ يكلم الجمال ، او رابعة التي تأتيها الطيور لسماع صوتها ، عملية اسقاط رغبة بشرية اي ان الكلام هنا مع الحيوان رغبة بشرية يتمنى الانسان ان تشبع . ثم ان الكرامات الكثيرة التي تقترب من الكليدمنات ، شكلا او غاية اخلاقية ووعظية ، تعطي الحيوان روحا ثم وعيا ، وتفترض كون سلوكه غائيا يرنو لتحقيق هدف ، وتجعل ذلك الكائن شبيها بالانسان . وتلك هي النزعات التشبيهية ، والإحيائية او الأروحة (٦) ، والغائية ، التي تدل على نظرة قديمة وشائهة للحيوان تخطاها علم

---

6 — anthropomorphisme, animisme: الأنفسة

النفس الحيواني فاستطاع التقدم والتحول الى علم موضوعي .

ج / الكرامة والحلم :

القرابة بينهما شديدة ، والى درجة تسمح لنا باقامة الموازاة بينهما . لشد ما تظهر الكرامة حلما (وحلما يقظويا احيانا عديدة) . الرموز فيهما متقاربة ، واللغة ايضا ؛ بل وهما لغة واحدة رمزية . وكذلك تتشابه فيهما الوظيفة والمرمى . الا ان الوعي مفقود في الحلم ، أو يكون هامشيا الى حد بعيد : يعـرف صاحب الحلم انه كان نائما ، وان ظاهرة الحلم شائعة ، او ان حلمه اليقظوي يكون عادة مجرد أفكار عرضية . اما الصوفي فهو عن تفكير ، ووعي واضح بمسؤولية مـا يقول ، يمارس ايمانه بالكرامة ، ويحياها في اليقظة ، ويكررها ، ويحدّث عنها ، ويتميز بها اذ هي خاصة به لا يعرفها سائر الناس ، ودليل على اقترابه من الله.

ومن حيث التحليل فان الظاهرتين تخضعان ، الى حد بعيد ، الى الطرائق عينها لكونهما ، احيانا عديدة ايضا ، من طبيعة متشابهة ويقومان بوظائف نفسية متقاربة . فالحلم ، كالكرامة ، لا يخضع لمقولتي المكان والزمان : وكل منهما يفصح عن اواليات لاواعية تحمي الذات ؛ ويكشف اللاوعي ومشكلات الشخصية وطبقاتها التحتية وهمومها المستقبلية وإسقاطاتها ؛ ويطل على مخزن التجارب البشرية الاولى او الانماط الاساسية في اللاوعي الجماعي ، وعلى الذكريات الصادمـة والحوادث الطفولية في الحياة الفردية ؛ ويتنكر للمنطق ، ويلحق بقوانين تداعي الافكار ؛ ويعبر بكثافة وبتحويل وبالرمـز عن محتوى غزير غنـي بالدلالات هو احيانا تجارب داخلية للنفس ، وتمظهرت لاهواء لاعقلية — بل ولميول رفيعـة واتجاهات عقلية — احيانا اخرى .

والخلاصة ، وكما يقترب الحلم ، الذي هو شبه واحد عند السويّ وعنـد العصابي ، من الكرامة بكونهما يشبهان عطاءات المريض النفسي ؛ فانهما طرائق في مجابهة الواقع ، وفي اقامة التوازن مع الحقل وفي الرد على العجز والفشـل والقلق . وهما ايضا يعبران عن اللاعقلي والعقلي ، المكبوت والمرجو ، السامي فينا واللامقبول اجتماعيا او العائد الى Id, Ca, Es ll (٧) . ومن اجل ذلك ، وبسبب ذلك ، فطرائق الدراسة لكليهما متشابهة ، ووسائل مقاربتهما تخضـع لنفس النظرة . ومن هنا تنبع كثرة الحلول او التفسيرات للكرامة الواحدة ، ومن هنـا

7 — cf. E. Fromm, Le Langage oublié, pp. 8 - 10, 44.

اعتبارنا الكرامات ممثلة للقطاع اللاواعي في الذات العربية المعبر عن امانيها في السيطرة، والمطل على مكبوتاتها وطرائق معالجتها للواقع وتوكيدها لذاتها باستمرار.

ح / الكرامة والمنطق :

لا شك في ان الكرامات ، في جانب ما منها ، تمثل مبادىء صوفية وتعيد الى الرقشة والتمسرح ما هو مجرد . فهي ان دعت الى قيم العدل مثلا ، لجات الى تصاوير حسية تقدم المفهوم المجرد للعدل اي التصور الذهني للمبدا . هنا يتدخل العقل حينا وخاصة عند اللجوء الى الاستعارة او لإشادة التمثيل بالصورة وبالحكاية لمبدأ صوفي او لقيمة اخلاقية او لواجب ديني .

هنا ، اذن ، في الاستعارة (allégorie) وفي العرض بالرواية وبالتصاوير لمبدا ، يكون العقل فاعلا ويتدخل لصياغة الرواية او لصبغ الالوان وتبسيط المجردات بردها الى العياني والحسي .

لكن الكرامات ، في الجانب الاكبر منها ، نتاج لاواعٍ . وهي هنا لا تخضع تماما لمقولات المنطق ، كمقولتي المكان والزمان مثلا ؛ ولا تظهر كحقيقة صاغتها التجربة وتحكّم فيها العقل وقادها الفكر الواضح والمعالجة الواقعية والموضوعية.

ولا يعني هذا ان العقل غريب غربة مطلقة . انه ولا شك يرتب ، ويصوغ في عرضه لما قلنا انه عطاءات لاواعية ؛ لكن الى حد . ذلك ان للكرامة منطقها الخاص، ولغتها ، وشخصيتها . وسوف نرى بعض ذلك في الفصول القادمة .

اخيرا ، قد تظهر الكرامة — من حيث انها خير ممثل للقطاع اللاواعي في الذات العربية — نتيجة تفكير طويل او حصيلة عمليات اختمار الافكار في اللاوعي . هنا تكثر الامثلة — الى حد الغزارة — التي نجد فيها الكرامة حلا لمشكلة طالما اقلقت الصوفي ، وتفسيرا لمعضلة ، او تصويرا لمبدأ سلوكي ، او ردا بليغا يوضح فكرة صوفية او قيمة انسانية . في كلمات قليلة ، لا تخلو الكرامة من ان تكون ، احيانا ، تفكيرية ، عقلانية ، معقلنة ، تحليلية ؛ كما قد تكون ، هنا وهناك ، استعارة ذكية ومحاكاة عقلية لمبدأ ومثل .

خ / الكرامة والاختلاق والتخريف :

يظهر التحليل النفسي ان للكذب اهدافا لا واعية ، فهو عملية تخضع لعدة

اسباب نفسانية : استجلابا لعطف او مقام او اهتمام وما يشبه ، اسقاطا لانفعالات، ردا على مشكلة ، تنفيسا عن مكبوتات ومخاوف بأساليب ملتوية ... في الكرامة، نجد كثيرا من تلك الاواليات ، ومن تلك الغايات ، التي تحافظ للكاذب على قيمته وعلى تكيفه مع حقله ، وتغطي مشاعره بالعجز او الفشل . وفي الحالتين قد تسهل البيئة اي تثبت هذا السائر وذاك الطفل الكاذب على سلوكه ... ولعل الكرامة تشبع لذة عند الصوفي الذي يعيش عادة بلا لذائذ ، وتعوض عن نقص في الحب والنشاط والحركة .

كما ان المغالاة في تقييم الذات ، او نفخها الى درجة قصوى (كما في بعض الحالات المرَضية) ظاهرة نفسية تختلف عن نسج الكرامة . وتختلف هذه ايضا عن هوس الكذب (٨) الذي هو ميل الى التخريف fabulation والتظاهر وابداء غير الحقيقي ولا الفعلي ، وعودة او نكوص الى مرحلة بدئية للوعي ، وعارض عصابي .

د / الكرامة والقصة الدينية او الاساطير الدينية :

يتشابه القصص الديني ، المبثوث في كتب التفسير القرآني ، مع الكرامات في جوانب عديدة . فالبطل هنا وهناك خارق بقدراته وبسلوكه ، يهدف للهداية، وينتصر على كل المعيقات . كما ان القفز فوق السببية خاص بما هو ديني : حية موسى ، ناقة صالح ، السكين الناطقة بيد ابراهيم ، الطفل او الجنين الناطق، ابراهيم يرضع من اصابعه لبنا وعسلا ، الكبش الذي رعى في الجنة ، والكثير الكثير من الحيوانات والجمادات الناطقة او الطائرة ، والاقوام الغريبة الخلقه ، ذات الوجوه او الايدي الكثيرة والتي تعود لاكثر من نوع حيواني واحد .

اما الخلاف الاكبر فيكمن في كون القصصي الديني خاصا بالانبياء فقط ، اي بالرجال العظام في مجرى التاريخ الاول . يرتبط هؤلاء الابطال بأعمال الخلق الاول:

---

٨ ــ انظر ، عن هوس الكذب (mythomanie) الذي هو ميل مرضي الى الكذب :
Le dictionnaire de la psychologie, I, 332; Porot, Manuel alphabétique de psychiatrie, (Paris, P.U.F. , 1969), pp. 394 - 395.

٩ ــ سوف نرى ، في الفصل الرابع ، ان الكثير من الكرامات قائم على تزوير الواقع تضخيما وتهويلا بقصد خداع الانت والانا ، باوالية دفاعية لاواعية ، تغطية لمشاعر تقلق الذات وتعميق توكيدها واتزانها .

خلق العرش ، خلق اول انسان ، ثم اول انسان بعد الطوفان ، اول بيت (الكعبة)، أم القرى (مكة) . وهنا نجد خلق الظواهر الطبيعية المذكورة في : اخبار المطر ، اخبار الثلج ، ما بين السماء والارض ، الرياح ، اجزاء الارض ، خلق البحر ، الانهار ؛ ثم خلق الانماط السلوكية والافعال الاولى : فآدم مثلا اول من قال الشعر ، وأول من افشى السلام ، واول من دخلت روحه في جسده كان يوم جمعة ، واول خطبة له في الملائكة كانت يوم جمعة ... وقابيل هو اول من قتل ، واول من دفن متعلما ذلك من الغراب ، وشيث (ابن آدم) اول من نطق بالحكمة ، واول من اخرج المعاملة بالذهب والفضة ، واول من اظهر البيع والشراء . كما نعرف ، في هذا الميدان ، الثور الاول ، والشجرة الاولى ، والساحر الاول (هاروت وماروت) ، والنار الاولى ، والاسماء الاولى ... فمثلا كان اخنوخ (ادريس) اول من خط بالقلم ، واول من كتب الصحف ، واول من نظر في علم النجوم والحساب ، واول من خاط الثياب . وابراهيم اول من شاب . وأول الخلق كان القلم ، واول ما كتب هذا كان : انا الثواب ... وتتناول القصص والاساطير الدينية المخلوقات النورانية (الملائكة) ، فتصفها ، وترتب منازلها ، وعلاقتها بالبشر . ثم تنتقل الى المخلوقات النارية (الجن) ؛ فهؤلاء وجدوا قبل البشر على الارض . ثم تتكلم عن البيت الاول حيث كان آدم اول من طاف به عريان الجسد مكشوف الرأس . ولقد امر الله ابراهيم ببنائه مرسلا سحابة بيضاء ، ثم نادى : «ان البيت يكون على قدر السحابة» (١٠) .

الثابت ان غاية غايات هذه القصص اظهار واثبات نبوة محمد ، اي تقديم النظرة الاسلامية المقدسة لخلق الكون. ففي جبهة آدم «نور ساطع كشعاع الشمس وهو نور محمد» ، ونوح دعا على قومه قائلا : «إلهي أسألك ان تنصرني عليهم بدين محمد» (١١) . والجدير بالذكر هنا ان المسلم لا يشعر بأدنى غضاضة في ثنائه على هؤلاء ، لانهم يمهدون لمجيء محمد ، ولانهم مسلمون حنفاء ، ولانهم صالحون سبقوا النبي زمنا فقط . في تلك القصص ــ كما نجد في الكرامات ايضا ــ مكان

---

١٠ ــ را : كتب مقمشي التفسير الاوائل ورواتها من السدّي ، ووهب بن منبه ، وعبد الله بن سبا ، وابن حائط ، وابن عباس . را : الطبري ، المسعودي ... وهي مجموعة عند ابن اياس ، عجائب الزهور في وقائع الدهور ؛ او عند الكسائي ، والثعلبي ... ونجدها اليوم ، دون تعديلات تذكر ، في قصص الانبياء ل : عبد الجليل عيسى ، عبد الوهاب النجار ، حسن لواساني، الخ ...

١١ ــ عن قصة خلق آدم ثم عن أخبار نوح ، را . مثلا : ابن اياس ، ٣٩ ــ ٥٣ ، ٥٨ ــ ٦٧ . الثعلبي ، قصص الانبياء ، ١٥ ــ ٢٩ . من آدم ، يراجع : ابن هشام ، السيرة (القاهرة ، مطبعة البابي ، ١٩٣٦) ، ١ ، ٣ . الطبري ، تاريخ (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠ وما بعد) ، ١ ، ١٥٢ ، ١٥٨ . المسعودي ، مروج (بيروت ، دار الاندلس ،١٩٦٥) ، ١ ، ٣٨ ــ ٤٩ .

للموعظة ، وتقديس للاسلاف والموت ؛ وتتغذى هذه من الادب الشعبي، والخوارق اللامعقولة ، والذهنية الخرافية .

لكن الكرامات ، رغم الشبه القوي ، والانتفاع الجم" من النماذج السابقة ، تبقى مختلفة . فهي خاصة بالاولياء ، وهي المرادف الذى يضعه الصوفي لنفسه ازاء ما يميز به الله انبياءه . هنا الكرامة وهناك المعجـــــزة (وسنرى الفرق في مواضع متعددة) ، وكلتاهما اخذ" لا زماني ولا مكاني للاشياء ، اي نظرة خارج التاريخ والعالم ، وتثبيت وانطلاق من نبوة محمد .

***

بعـد تطبيق المنهج النفيوي ، اي ذاك الـــذي ازاح كل ما ليس هـــو الكرامة ، نستطيع الان الانتقال الى المنهج الايجابي لنقول ما هي هذه . انها تحكي القدرات الخارقة والخالقة للظواهر الكونية عند البطل المتدين في طريقه مـــن السلوك البشري حتى التحقق . ويتم تحقق البطل بطرائق وممارسات ، تجعله ـ في سلوكه ومعتقده ـ يقترب من الله ، وبالتالي يكتسب طبيعة فوق بشرية تضاف الى طبيعته الاولى او تمحوها . في تلك الحكاية ، يعبِّر البطل بالرموز العالية ، وباللغة المقنّعة والخاصة ـ مستعينا بالادب الشعبي والقصـــص الديني ـ عن تجربته الروحية المتأتية من صراعه مع الحقل (المجتمع ، القوانين ، الحاجات البشرية لجسده) . في كلمات لا تكثر ، الكرامة اقصوصة تحكي بالرمز ايمان البطل الديني بقدرته على الاقتراب التدر"جي والشديد من الله ، ومن ثمت اخذ طبيعة إلهية توفر له امكانية التشبه بالله من حيث الارادة الحرة والقدرة المطلقــة .

٤ ـ وظيفة الكرامة :

رأينا ان الكرامة ظاهرة اجتماعية ارتباطها حميم باللغة والتاريخ والمجتمع من جهة ، وبعوامل ذاتية خاصة بالصوفي من جهة اخرى . وقلنا ايضا انه لا يخلو مجتمع من خرافاته (وكراماته) الخاصة : تنمو هذه ، ثم تنفرط لتعود بشكـــل جديد ؛ وقد تموت ، كالكائنات الحية وكالكلمات . هي تُوافِق بُنيات المجتمع ، وترافق تطور الفكر ، وانماط السلوك والذهنية ، وترتبط بالاحداث وبالجغرافية . وفي عبارة تلخّص ، لا تنفصل دراستها ، كما سنرى ، عن دراسة الظواهـــر الاقتصادية والثقافية والتاريخية ، ولا عن ربطها باللغة ، والسلطة ، ونظم العائلة والتربية . ففي المجتمع ، كل شيء مرتبط بكل شيء . وتجزيء الكرامة الـــى

مفاتيح (محاور ، رزّات ، نقاط اساسية) لا يعني اغفال وحدتها ، ولاسيما تعاضدها مع الظواهر الاجتماعية . وسنرى ان وسائل ولوجها تكون اما لغوية ، او تاريخية ، او مجتمعية ، الخ. ؛ وإما أن يكون فهمها انطلاقا من ارتباطها بعوامل الصوفي الذاتية نظير اهدافه البيولوجية ، والاجتماعية ، او مراميه الروحانية في سيره صوب تحقيق شخصيته . من هنا تنبع ضرورة الاهتمام بقيمة الصراع بين المتناقضات داخل نفس الصوفي ، وفي علاقاته الجدلية مع مجتمعه . فذلك الصراع قادر ان يشرح لنا الكثير مما قد يبدو مغلقا او انه تجاوز البطل لقوانين الطبيعة وتحديه للعليّة والسببية والموضوعية .

في اختصار ، نجد ان القصص الكرامية تصور العلاقات الاجتماعية ، وتعكس الرغبة في راب التمزق داخل الصوفي وفي تبرير اغترابه وروح الهجران فيه . فقمة مأساوية هذا انه يترك اهله ، ووطنه ، ويرفض ذاته التاريخية على حساب ان يكون «ابن وقته» . وعلى صعيد نظري ، فلسفيا ، ان الكرامة تعبير عن تفجّر من قلب الكبت والقهر ، تفجّرا مشحونا بالرفض لكل مألوف والثورة على الطبيعي . وهي رد خاص على السؤال الوجودي المحيّر : ما الانسان ؟ ماذا يكون وما هو ؟

الكرامات بحث ومسعى عن ضرورة توازن ووحدة الذات المتصوّفة ؛ وهي عمليات لتعزيز هذه الذات ، وبالتالي للمحافظة على وجودها واستمرارها . انها الميزة الاساسية التي تحدد التاريخ الروحي للسالك الى الله ، وتحدد العلاقات بين ميوله داخل الذات ، ثم علاقاته مع طائفته .

وارتباطها بالمقدس وثيق : هي تشرح لنا النظرة للدين ، وتعيد اعمالا وطقوسا تُعزى للانبياء او ضرورية ، في ظن الصوفي ، لبقاء الدين والدنيا . فكثيرون هم الصوفيون الدين رأوا وجودهم ضروريا لاستمرار الكون ، ومانعا عن «خروج دابة الارض» ، وشروق الشمس من المغرب ، وما الى ذلك . والصوفي ، ممثّل لله ومثله ، واحيانا نظيره ، لاجله خلقت الدنيا ، او وجد منذ الازل ؛ وظهر بأشكال مختلفة (في هذا النبي او ذاك) . فالغوث (القطب) حاضر في كل مكان وزمان ، ماسك للدنيا عن الوقوع او الزوال . والبطل الصوفي ببطولاته الخارقة ، من تحدٍ للسنن واشباع لكل رغبة وتمتع بقدرات فوقطبيعية ... ، يغطي في الفرد كل انجراح ويستر فيه الشعور بالنقص والمهانة والفشل والعجز. البطولات الصوفية، اي الكرامات ، علاج وهمي للذات المصابة بقلق الخصاء ، وقلق الهجر والانتراك . الكرامات تعويض ، وابدال الواقع بعالم خيالي افضل ، وتخفيف توتر ، واقامة توازن داخل الذات وفي الذات مع حقلها .

مما ورد نستطيع ان نخلص الى القول المكثف ، اولا ، بأن وظائف الكرامات ، عبر البطولات والمشكلات التي تعرضها ، تتأتى من حيث كون هذه الكرامات تنتصر دائما . ذلك الانتصار يجعل الذات ، مأخوذة من جانبها اللاواعي ، تشعر هي ايضا ـ بطريق لاواع وأواليات غير مباشرة ـ بالانتصار المؤقت . وهكذا ينسى الفرد أحزان الواقع ، وينتشي بالقوة وبالسلطة مما يعيد الى الذات استقرارها ، ويقضي على مشاعرها بالخصاء والقلق المتنوع ، وينفّس عن مكبوتاتها ، ويعمل على تصريف العدوانية وعلى شتى أحاسيس العجز والنقص .

كما نخلص ، ثانيا ، الى ان من وظائف الكرامة كونها سجلت القطاع اللاواعي في الذات العربية . انها تمدنا بمعرفة الجانب المهمل او المنسي او المظلم من تلك الذات ؛ فبتسجيلها لبطولات تظهر لنا ـ بطريقة غير مباشرة ـ ما لم يتحقق فعلا من الاماني وما كانت تطمح اليه الجماعة في هذا العصر او ذاك .

والوظيفة الثالثة ان الكرامة صورة للعالم المثالي ، وللسلطة المثالية والمجتمع الاكمل ، ولشتى الفضائل والقيم العليا التي كان يتخيلها الانسان ويتمناها . فهنا نقرأ عالم المثل ، عالم الجنة ، كما رسمته مخيلة في واقع تاريخي .

كانت الكرامة متنفسا وتصريفا للصوفي ، او طريقه لمعالجة الواقع ورسم المستقبل الامثل ، وتعبيرا عن مباديء من جهة وعن ميول لاعقلية من جهة اخرى . وعلى ذلك ايضا كانت خدمة للشعب وللفرد (تعويض ، اسقاطات ...) ، وعاملا من عوامل اللحمة والتمييز في الشخصية العربية، وحاملا من اشهر حمالات رموز تلك الشخصية . اخيرا ، لعبت الكرامة دور الغطاء الفكري والردود على مشكلات وجودية ومعرفية وقيمية مرتبطة بالانسان العربي . لقد كانت اجابات عن اسئلة ما ورائية وعن ألغاز الوجود وغوامض القدر والمصير . كما انها كانت تثبت النفوس على الدين ، وتؤكد طقوسه ، وتعزز ـ مدعمة بالامثلة ـ معجزات أنبيائه ، وتوضح مراميه وصور عالمه الثاني . ونلمح بعد ايضا الى الخدمات الجلى التي أدتها الكرامة في تعزيز المعنويات وفي المجالات الاجتماعية التي تستلزم التضحية (١٢) .

٥ ـ مناهج دراسة الكرامة :

لا يكفي ان نرفض الكرامة ، او ان نتجاهل الاسطورة ، بحجة انها جنت فعلا

---

١٢ ـ من سيئات المتصوفة ، والدرك السفلوي الذي بلغته في حكم العثمانيين ، يراجع ، مثلا، توفيق الطويل ، التصوف في مصر ابان العصر العثماني (القاهرة ، ١٩٤٦) ، ص ٤٨ و٥٠ ، ٥٣-٥٤ ، ١١٣ ، ١١٦ ، ١٣٢ ، ١٣٦ ، الخ .

على الذات العربية ، او لكونها غير منطقية وتعادي العلم . ذلك موقف فظ ، وطفولي . فهي ما تزال تحيا عندنا ، ومعها ما لا يقل عن مائتي خرافة (١٣) . وإذن، يجب وضعها على نار العقل ، لا ان تهمل . ويجب دراستها دراسة نقدية ، لا ان نهتم فقط بالجيد (او ما نظنه جديرا) في التراث العربي . تلك الدراسة النقدية، المتسلحة بثمرات العلوم الاجتماعية ، هي التي تغربل ، وتثمر . علينا ان نتساءل الان : ما هي المناهج الخاصة بهذا العلم الذي سميناه علم الكرامة ؟

أ / فلنبدأ بنظرة من علٍ ودائرية على المناهج . يبدو احيانا وكأن الكرامة لغة خاصة ، او شعر ، او كنوع من الشعر العربي البطولي خاصة . اصحابها ، كالشعراء ، سبقوا علم النفس المعروف . وهي شبه حلم ، كما سبق ، او نوع منه . وهي قصة شعبية ، وترهة او اسطورة . وهي قصة دينية ، وتجربة روحية ، وحكمة ، او مثَل سائر ، او حكم عام . وهي جزء من كل ، لكنها تشكل وحدة عضوية وكلا ؛ انها قطاع من التراث ، قطعة من روح الامة وذاتها : تتاثر وتؤثر بالفولكلور والاقوال الشائعة والتعبير المألوف ، وبنظرة الامة للاحلام ، وبوعيها العام ، وتمثلاتها ، والنظرة الى العالم والانسان . فقد نستطيع تفسير قصة صوفية بسحبها على قول لاحد مفكريها ، او على حديث نبوي ، او تقليد ، او زعم شعبي ، او بيت شعر ، او مثَل سائر ، او تجارب جنسية ، او تفسيرات كوسموغونية جاهلية ، او آراء ورواسب شعبية في العلم والمعتقدات الوثنية والحياة والظواهر ... بل ان اللغة ، واشتقاق الكلام ، وما توحيه لفظة او تستدعيه من فكر ، عوامل تدخل في تعمير الكرامة ، وفي فهمها . اخيرا ، لا نغفل بالطبع ان دور الهموم الفردية ، والمشكلات الاجتماعية في فترة تكوين الكرامة هو دور شديد الفعالية : فالزمن ، والمكان ، وغايات الفرد ، واماني الامة ، وماضيها، وحاضرها ، عوامل ضرورية لفهم الحلم والعطاء الشعبي والكرامة . ومن الطريف ان ابن سيرين ، مثلا ، يوصي بمعرفة الازمنة في الدهر الذي تحدث فيها الرؤيا. فهو مثلا يربط الزمن بالشجر (رمز الحياة) في قوله : «فاذا كانت الشجر عند حملها ثمارها ، فان الرؤيا في ذلك الوقت مرجوة قوية ، فيها بطء قليل . واذا كانت الرؤيا عند ادراك ثمر الشجر ...» (١٤) . كثير من ذلك المنهج ، الذي تنبّه له ابن سيرين في تأويل الرؤيا ، التي يقول انها لغة ، هو ما نحاول تطبيقه. اي اننا كي ندخل صرح الكرامة نربطها بالمجتمع وباللغة وبالظروف التي جرت فيها . فما هو ذاك المنهج الذي يدرس الكرامة في ابعادها وعلى خلفية موضوعية واسعة ؟

---

١٣ ـ يراجع تحليلنا لبعض هذه الخرافات في : التحليل النفسي للذات العربية ، الفصل السادس .

١٤ ـ ابن سيرين ، ص ١٥ .

ب / مناهج التقليص والتضخيم والاختيار :

يميز في الكرامة مكان الحوادث وزمانها ، ثم ينظر الى موضوعها الرئيسي وما يرافقه من مواضيع هامشية ، ثم الى مجرى الحوادث ونهايتها . بعد هذه النظرة الجميعية ، ننتقل الى التحليل . يمر منهجنا بمرحلتين : في الاولى نقلص الكرامة الى عناصر تكون كالمفاتيح او نقاطا اساسية . في هذا التقليص ، لا يجوز اغفال اخذ العناصر ضمن السياق العام للحوادث ، ولا عزلها عن القرائن التاريخية، ولا عن الحياة النفسية للابطال .

في المرحلة الثانية ، يأتي عمل التضخيم اي البحث عن الرموز . هنا نأخذ العنصر ، بعد عزله تسهيلا للدراسة والتحليل ، فنطرحه على بساط واسع من الصور والوقائع التاريخية التي ترد او تتداعى مرتبطة به من بعيد او قريب . هنا نستعمل ، مثلا ، طريقة تداعي الافكار(١٥) ، ونجمع الحوادث التاريخية والحضارية التي قد تقدم قبَسا ، ونأخذ الفكرة الواحدة في شتى مجالاتها واستعمالاتها ــ في الشعر ، والقصص والاحلام والعادات ــ حتى نبلغ الى ما نظنه انه هو جذور الفكرة في اللاوعي الجماعي او في التمثلات الجماعية الاقدم .

ثم يأتي بعد ذلك عمل التصفية والاختيار ، اي مرحلة ترجيح تفسير على آخر بناء على عوامل تؤوب الى السياق الموضوعي العام للاسطورة او الكرامة ، وعلى عوامل اخرى تتأتى من النمط السلوكي والفكري للبطل . ولعل عملية الترجيح اصعب المراحل وادقها ، لكونها ترتبط بالموقف المسبق للدارس ، اي باتجاهاته الفكرية .

٦ ــ تاريخ الكرامة واستمرارها في الحاضر :

لا شك ان لكل عصر كراماته الصوفية المرتبطة بهمومه وبأوضاع المواطن مما يظهرها كالاساطير عرضة لان تنمو وتموت . انها تحرك اللاوعي الفردي ، وتؤثر في سلوك الجماعة اكثر مما يحرك ويؤثر العقل والوعي والوعظ المباشر . في اخذ الكرامة ، لا بد من البدء ، كما قلنا ، بالعصور السابقة على الاسلام وعلى ظهور التصوف ؛ فسوف نلاحظ ان ما ينسبه صوفي لنفسه من قدرات ، موجود مثله في عهود جاهلية ، وبابلية ، وساميّة على العموم . من هنا كان علينا ان لا نغفل

١٥ ــ حيث انها تخضع لا للمنطق بل لارتباط الافكار وتداعي المعاني ، فان ولوجها يكون ايضا بطريقة ذلك الارتباط وذاك التداعي .

الطبيعة التاريخية ، والمتطورة ، للكرامات ومفاهيم مرتبطة بها نظير : الجن ، الغيلان ، اعداء الذات والجماعة ، البطولات والخوارق .

للكرامة ، اذن ، تاريخ . ورغم انها تأكل بعضها ، وتتناسخ ، وتتكرر ، فانها بنية حية ، دينامية ، وحمالة انعكاسات مختلفة باختلاف العصور . وتاريخها ، رغم كل شيء ، تاريخ تطور اللاوعي ، ذلك التطور البطيء جدا ، في الذات العربية . انه يقسم الى :

مرحلة النشوء الشبه مجهولة . وطوال عصور النهضة العربية والتوسع نستطيع التحدث عن مرحلة التوهج . اما مرحلة الانفلات ففيها كثر مدعو الكرامات افرادا وجماعات ، وذلك للتعويض عن الواقع التاريخي المؤلم ، ونتيجة للركود العقلي والانتاجي ، وبحكم تأصل الاعتقاد بالخرافات ، والتعوّد على سماع الكرامات . اخيرا ، بدات مع الوهابية والافغاني ومحمد عبده مرحلة اتسمت بتجريح الكرامات على منوال لم يعرفه ابن تيمية ولا ابن القيّم واضرابهما . هذا التقسيم العريض الخطوط يتوازى ، في الواقع ، مع التطور التاريخي للفكر (وللمجتمع العربي) المنتقل الى النضوج ، ثم الى الركود ، ثم مؤخرا الى الاستيقاظ .

ما هي عوامل استمرار المناخ لتصديق الكرامة ؟ او لماذا استمرت وما تزال ؟ وفي هذه الايام ، لماذا يصدقها الناس ؟ ولماذا يجد التصوف في نفوس الكثيرين هوى ؟ من اهم العوامل ، كما لاحظنا ، التقدم في العمر ، ونوعية الثقافة (الانماط الفكرية والسلوكية) ، والشعور بالعجز وبعض العمليات اللاواعية التي ترفض ذلك الشعور بالفشل فتعمل على عدم الاقرار به ، ومن ثمت تحمي الذات منه . كذلك فان للرواسب الكثيفة ، في قعر اللاوعي الفردي (ابان الطفولة ، بواسطة التراث الفولكلوري، الخ ...) ، دورها النشيط في اعداد الانسان العربي لقبول التصوف ونتائجه . وفي راينا ، ان عمل اللاوعي الجماعي على الفرد – عبر الامثال ، والصور الاولى ، والطرائق الطفولية عقليا في المجابهة ، والقصص ، والترهات ، والمعتقدات الشعبية – عمل فعال في سلوكنا السلبي وهو جدير بالاهتمام لفهم استمرار الكرامة . وهو يساعد الضغوط الاجتماعية وتخلف المجتمع على ابقاء الوعي في وضع يرتضي الاساطير . من جهة اخرى ، الكرامة خيال ووجدان وانفعالات ، وهذه اقدم عمرا واسبق من العقل في التاريخ . فالعقل ابن ثلاثة او خمسة آلاف سنة ، اما السحر والتخيلات فرافقت الانسان منذ عتيق الازمان . والقطاع الموضوعي ، في المجتمع ام في الفرد عندنا ، هو الاضعف من بين سائر القطاعات . وعوامل الفشل والعجز والخوف تسحق الفكر ، وتبرز الطبقات التحتية في تكوين الفرد ؛ ذاك ما يبقي الكرامة حية .

لم تنقطع الكرامات ، ومعها اساطير تعد بالمئات ، في اي عصر من العصور . كان وما يزال الصوفيون يقومون بالكرامات في كل وطن عربي حديث او معاصر . فمثلا ، كان احمد الطيب (ت ١٢٣٩) يؤمن بكرامات الاولياء ، «ومنهم زروق المغربي الذي احيا حمارا بعد موته بثلاثة عشر يوما ، والشيخ حسن ود" حسونة الـذي احيا ميتا بعد دفنه» (١٦) . وبعده بثلاثين عاما ، جاء المهدي (ت ١٨٨٥) . حدثت لهذا كثرة من الكرامات : وجد اسمه منقوشا على بيض الدجاج وورق الاشجار(١٧)، وكانت النار تضرم تلقائيا في اجسام اعدائه (١٨) ، وايده الله في حروبه بالملائكة والجن المؤمنين (١٩) ، وقاد له جيشه النبي محمد (٢٠) ... لكن كتشنر الانكليزي نبش قبره ولم تؤذه كرامات ذلك المهدي . وفي القرن الحالي ، بل وفي هذه الايام عينها ، والى مستقبل طويل او ما دامت البشرية باقية ، ستبقى كرامات الاولياء كما يصرح الدكتور عبد الحليم محمود مثلا في اكثر من حديث وكتاب (٢١) . ففي ايران ، مثلا ، نسمع في هذه الايام عن شيخ صوفي يعلم السر واخفي ، ويشفي ، ويحيي ، ويتصل بالله ... وفي لبنان ، يقوم والد فاطمة اليشرطية (٢٢) مثـلا — او النبهاني (٢٣) ، والكثيرون ايضا (٢٤) — بكرامات هي اعمال خارقة للطبيعة والقوانين .

٧ — لغة الكرامة والتصوف :

حيث ان في الكرامة ، كما افترضنا ، نوعا من العودة الى بدء الاشياء ، اي الى الانماط الاساسية وينابيع الافكار الاولى ، فانها مكثفـة ومكتنزة بالاشارات

---

١٦ — عبد القادر محمود ، الفكر الصوفي في السودان ، ص ٨٨ .

١٧ — م ن ، ص ٤٨ ، ١٠٧ — ١٠٨ .

١٨ — نفسه ، ص ٤٨ .

١٩ — نفسه ، ص ١٠٢ .

٢٠ — نفسه ، ص ١٠٣ .

٢١ — د. عبد الحليم محمود ، ابو العباس المرسي (القاهرة ، ١٩٦٩) ، ص ٤٤ — ٤٥ .

٢٢ — فاطمة اليشرطية ، نفحات الحق ... (بيروت ، مطبعة دار الكتب ، ١٩٦٣) ، اماكن متفرقة ؛ رحلة الى الحق (بيروت ، مطبعة دار الكتب ، د . ت) ، عدة مطارح .

٢٣ — راجع كرامات النبهاني في مقدمة كتابه : جامع الكرامات ، الجزء الاول .

٢٤ — حللنا ، في التحليل النفسي للذات العربية ، بعض الطرائق الاسطورية في معالجة الواقع (قراءة الكف والطالع ، المندل ، الخ .) .

والمصطلحات وخاصة الرموز التي تستند الى الجذور المنغرسة في اللاوعي للفرد او للجماعة . من هنا تنبع صعوبة ولوجها، وتعنت الفاظها الخاصة او مصطلحاتها. سوف نرى ، في هذه التحليلات ، اسباب لجوء الصوفي للاشارات ، ومنافع هذا الاسلوب او غاياته . لكننا نشير منذ الان الى ان التصوف الذي لجأ الى الغريب في اللفظ ، اضطر ايضا الى اللجوء الى الرمز في الكرامة للتعبير عن التجربة الروحية . فعن الحالة الاولى يورد الكلاباذي قول «بعض المتكلمين لابي العباس ابن عطاء ما بالكم ايها المتصوفة قد اشتققتم الفاظا اغتربتم بها عن السامعين وخرجتم عن اللسان المعتاد» (٢٥) . وكما اغتربوا في الفاظهم ، فانهم خرجوا عن المعتاد ايضا في حديثهم (٢٦) عن احوالهم الذاتية ، وعن عالمهم الخفي والمخيف . وكان ذلك الحديث الخاص هو ما سموه بالكرامة . اخيرا ، اذا شئنا حكما سريعا على الاسلوب الكتابي اي الادبي للكرامة ، والذي نكرر الدعوة لدراسته بعمق ، فاننا نكتفي بالالماع الى انه من النثر المتواضع الذي يسرد . ذاك ما يجعله يعود الى اللون القصصي في الادب العربي القديم، والى النثر البطولي الذي روى ملحمة التصوف ومعاركه التي تجري داخل النفس في صراعها ضد الميول وطلبا للكمال .

٨ ـ منافع علم الكرامات :

رأينا ، في اثناء السطور السالفة ، عدة اشارات لما يقدمه درس الكرامة من نفع لفهم التاريخ الروحي ، ولظاهرة التصوف المستمرة والمتاصلة ، ولالتقاط الرموز ، ودراسة بعض الفنون الادبية (الادب الشعبي ، الامثال ، القصص الديني، الكليدمنات ، الخ.) ، بل وربما لاشادة فن ادبي جديد هو «الادب الكرامتي» ، او الملحمة الصوفية والبطولة الروحية .

تظهر كثرة الكرامات قدرة على التصور ، وغوصا عميقا في الوجدانيات ، وجنوحا في الخيال البشري المحلق في عوالم سحرية . كما انها تبرز ميلا في الانسان لان يصبح إلها ، أي مالكا لنفسه ومصيره ، خالقا لقدره ، ورافعا لوضعه البشري المأساوي . فالتشديد على امكانية الانسان في الارتفاع حتى مستوى المطلق ، هو اوضح السمات الايجابية في التصوف . اما الهدف الاكبر من دراسة الكرامات ، فهو اظهارها على حقيقتها ، كي يخف ضغطها على العقل العربي المثقل

---

٢٥ ـ التعرف ، ص ٨٨ .

٢٦ ـ لنتذكر هنا قولا للنفري : «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة» . او : «اخرج من القرب ترَ الله» .

بالخرافات والمزاعم ، والمؤمن بالسببية السحرية لا بالعقلية العلمية . وفي الواقع، ليست هي فعلية كرامات الحلاج ، ولم تكن واقعية وثابتة كرامات ابن عربي مثلاً. كانت جلّها تعبيرا رمزيا عن تجربة هذا وذاك . وكانت ـ كما سنرى بالتفصيل ـ انعكاسا لعمليات نفسية لا واعية تهدف لتعزيز الذات ، والدفاع عنها . ان اظهار الكرامة على انها تعبيرات رمزية ، ولغة كلغة الاساطير والاحلام، هو الغاية من هذه الدراسة اي هي غرض علم الكرامات .

***

ابان «جلسة» التعرّف العام ، او التماس الشامل / contact global وباستعمال ما يستطاع عليه من مناهج عيادية ثم اخرى ذات اتجاه طبيعي ؛ في هذه الجلسة الاولى مع الذات العربية ، مع الحالة العيادية التي نعالجها ، مع ذلك العميل الذي نستمع اليه بنشاط بغية التعرّف على اخفاقاته في التكيّف مع الحضارة العالمية والعقلية العلمية او على اسباب النقص في توازنه مع ذاته ، في حقله وفي العالم .

ماذا بدا لنا ؟

ظهر نتوء على خريطة السلوك يجعل النشاط غير متوافق مع الأواليات الايجابية في التحدي وفي بناء الواقع . ظهر جرح صادم في الذهنية يمنعها من ان تكون ايجابية ، نقادة ، موضوعية ، تعمل على القوانين والانتفاع منها . ذلك النتوء ، وذلك الجرح ، هما السلوك الخرافي والعقلية الانفعالية اللاعلمية . وذاك السلوك وتلك العقلية ، اللذان هما واحد ، انتجا او كانا نتيجة وسببا في انعكاسات خرافية واوهامية وفي اساطير ومعالجات للواقع غير منطقية كشفناها كلها تحت اسم : كرامة . ثم قمنا **بالتعرف** على تلك الظاهرة ، او الجرح الصادم ، او العقدة (المركب) النفسية التي توجه السلوك توجيها قادما من اللاوعي . ثم عزلناها محددين موقعها بإبعاد او نفي ما ليس يكون هي . بعدئذ جعلناها غرضا لعلم ، هو علم الكرامات الذي يساعدنا على اخضاعها للتحليل والمقارنة والاستنتاج .

لاستكشاف اللاوعي ، حيث تحيا العقدة المولّدة للسلوك (والذهنية) اللامتوافق ، قرانا الكرامة وما تمثله واجتافته على انها مادة اسقاطية حمّلتها الذات العربية ـ او شريحة دسمة من تلك الذات ـ اتجاهات ورغبات وافكار . وباخذنا للكرامة ، ولتفسيرات اسطورية للواقع والمستقبل ، على انها مادة اسقاطية ، شبيهة بالشاشة او بمادة ما غير متشكلة ولا محددة ، اقتربنا في دراستنا التحليلنفسية من اختبارات تفهم الموضوع T.A.T. او من روائز اخرى معروفة في المناهج العيادية .

ومن البديهي ان الذات ماخوذة هنا من حيث كونها وحدة دينامية كلية ثم ، وبشكل خاص ، محصلة مجتمع وتاريخ .

الفصل الثاني

تلاحم الكرامات بالظواهر الأنثروبولوجية

١ ـ الكرامة كنتاج ادبي ونثر بطولي .
٢ ـ الموازاة بين الكرامة والقصة الشعبية .
٣ ـ امتصاص الكرامة لطرائق ومرامي اللغز الشعبي والامثال والاسمار .
٤ ـ توازي الكرامة مع الاسطورة .
٥ ـ اجتياف الكرامة للمعتقدات الشعبية والمزاعم .
٦ ـ استبدان الكرامة للرقص الجماعي وفنون اخرى شعبية وديثية .
٧ ـ اغتذاء الكرامة بالعلوم الخفية .
٨ ـ الكرامة والاسطورة والاستعارة عند اهل النظر .
٩ ـ رجعة الكرامة الى اوساط حديثة غير صوفية .
١٠ـ كلمة اخيرة .

١ ـ الكرامات كعطاء ادبي ونثر بطولي :

الكرامة ، من حيث هي عطاء مكتوب ، ادب من نوع خاص في الآداب العربية قد يستلزم الدراسة بنفس المقدار الذي هو لسائر الفنون من قصة ونثر وشعر او غيره . وسبقت الاشارة الى ان الادب الصوفي عامة ، شعرا كان ام نثرا يسجل الكرامات والامثال والجمل الصوفية ، ما يزال يتطلب الدراسة التحليلية التي تربطه بالمجتمع وبالفنون الادبية المعروفة .

من جهة اخرى ، اشرنا الى ان الادب العربي ، الذي اتهم طويلا بأنه لا يعرف القصة ببعض الوانها ، يستطيع ان يقدم الكرامة (الحكاية الصوفية) على انها مثال قديم للقصة العربية اللاواقعية . وبالتالي ، فكثرة الكرامات المكتوبة دليل على تجذّر لون ما من القصة في الادب العربي . يضاف الى ذلك اننا نستطيع من ثمت نفي الزعم القديم القائل بأن العرب لم يعرفوا الاسطورة لنقص في الخيال او في غيره من الملكات الذهنية ، او لكونهم نتاج بيئة مسطحة او لانهم لم يعرفوا الاستقرار ، او لان الدين قيد الفكر ، او ... ، او ...

ليس موضوعنا الان علاقة الادب الصوفي بالفنون الادبية العربية عامة . فلنهتم هنا بعلاقة الكرامة ، من حيث البنى والوظيفة ، بالقطاعات الانثروبولوجية نظير الآداب الشعبية ، واللغز ، والأحجية ، والحدوثة ، والأسمار ، وبعض الطرائق التسلوية الفولكلورية . ولسوف نستطيع بعدئذ التاكيد بان القاص الجاهلي ، ثم القصاصين في المساجد ، وجدوا استمرارا لهم ـ وان باشكال مختلفة الدرجة صدقا وقيمة ـ في القاص الصوفي الذي يكون عادةً صاحب الكرامات او مروّجها .

***

يجوز لنا اخذ كرامات الجنيد ، مثلا ، بمثابة قصائد شاعر ما او عطاء كاتب:

انها أشعاره الرمزية ، وعالمه الخاص مجسدا بقصص مقتضبة لامعقولة تظهر نقيضة للعقل والمألوف . في هذه الحالة نجد الجنيد ، او اي صوفي عبر كراماته المكتوبة، كاتبا من نوع غير معروف في الادب العربي . يظهر سبّاقا ؛ بل وغريبا يرفض مبادىء التعبير التي تحكمت في عطاءات الشعراء والنثريين ومقمّشي الاخبار والسير ، وكتّاب المرايا والاحكام ، الخ . فنجد الالفاظ عند الصوفي وسيلة ، لا الافضل ولا الوحيدة ، من وسائل التعبير والتوصيل . ونلقى الغموض والوضوح معا ، الغريب والمألوف ، المرارة والامل ، رفض الوجود والانفلات على العالم الآخر . ونجد موضوعات ، او دائرة من الموضوعات ، تنبع من احتقار للواقع ، ومن بحث عن معنى الحياة وتخبط الزمن ، ونظر في القلق ، واللاجدوى من الحياة ، وفي قدرة الانسان ومصيره . لكن هذا الواقع المهين ، في نظره ، يزينه بالكرامة ؛ اذ يعود الصوفي اليه لينيره . فالذات الصوفية تنطلق من الواقع المحتقر وترتفع حتى بلوغ المطلق ثم ترجع الى منطلقها اقوى واعرف ، ايجابية وسعيدة : تتنقل بحرية بين العالمين التاريخي والراهن ، الكوني والفردي ، الاسطوري والواقعي ، الديني وغير الديني ، الاجتماعي والفردي ، العام والخاص ، المجرد والحسي ، المقدس والنجس، النقطة والدائرة ، الصوت والصدى، الحياة والموت.

الكرامات ، بعين الادب ، تعبر عن حوادث مسرحها داخلنا . وهي لا تخضع ، بسبب غناها وصميميتها ، للكلمات العادية والوسائل المألوفة في التعبير التي نجدها في عالمي النثر والشعر . واذن ، كيف عبّر الصوفي ، ثم عن اي عالم افصح ؟

ا / اللغة الصوفية : هي لغة غير شائعة ، مثيرة للدهشة وعدم الرضى ، تصدم الحس المألوف . فليست المصطلحات وحدها جديدة ، بل ان الكلمات تأخذ وظيفة مختلفة ومعاني جديدة . يبعث الصوفي في الكلمة العادية ، التي لكل الناس ، روحا واتجاها لم يكونا فيها قبلا ؛ ويحمّلها مهمة نقل ما لا ينقل بالكلام الآخر وتعبير ما لا يعبّر عنه .

وحيث ان دنيا الكرامات داخلية وصميمية ، فردية ، خاصة ، وتجارب روحية ، فانه على الكلمة ان تبلغ تلك الدنيا والعالم الانفعالي الاستسراري Esotérique ، وان تغطي القطاع النفسي الذي لا يخضع للتوقف والتحجر والمكان بقدر ما هو ينمو ويتغير وينساب . اذن ، هنا كان دور الكرامة، ودور الكلمة في الكرامة ، في ان يوحيا اكثر من ان يصفا الحالة النفسية الصوفية او من ان يشرحا ذلك بوسائل منطقية او اقناعية ومباشرة. الكرامة طريقة تعبير ، انها لغة ، وكلمات ؛ او هي كلمة . والكلام ، او الكرامات ، في ميدان التصوف، وسائل تعبيرية خاصة ، توصل الى الآخرين بواسطة الايحاء : تعمل على خلق

الحالة ، او على تفهيمها ، بأن تجعل الآخر يحياها ، وأن يعيد روحها في نفسه، وأن يأخذها اليه ، وتتولد في داخله، ويعرفها بنفسه ، وبيديه؛ بل بقلبه ووجوده.

استعمل الصوفيون ، اذن ، الكرامة ثم المصطلح ثم الكلمة بمعناها الخاص بهم ، وسائط للتعبير . بل واتجهوا صوب الحروف يستخدمونها للتوصيل والاداء ؛ فاعطوا لبعض الحروف قدرات وصدى ، وحمّلوا البعض الآخر دلالات وإشارات . كذلك رأوا في الموسيقى تعبيرا اداتيا عن عالمهم ، ووسيلة لخلق احوالهم وللمعرفة والذوق وولوج دنيا المطلق . بل استعملوها لوظيفة اخراج ما في النفس من مكبوتات وللتحرر من الضغوط والقمع اي طريقة للتطهير وللتصريف الانفعالي والصراعي تعيد للأنا تقديرها لذاتها وتوازنها مع حقلها .

يظهر الفن في التصوف (عبر التزيين والرسوم لمقاماتهم ، في أشعارهم ، وفي كراماتهم) تعبيرا ، ثم توصيلا ، لا عن الافكار الواضحة كما فعل الشعراء العرب الكلاسيكيون . لقد افصحوا ، واخرجوا للناس ، المكبوت من رغائب وافكار واحاسيس الانسان بالانجراح والغربة والقهر والانتراك . من هنا نرى ان الصوفي يشعر بالانتصار وبالفرح ينبجس من داخله عندما يعبر عن نفسه ؛ وهذا ما قد لا نجده عند شاعر آخر يهجو او يمدح او يصف ويتغزل ... الصوفي ، بالتعبير عن معاناته وتجاربه ، يشعر بالتحرر والتفريج ومن ثمت بالانطلاق الى امام ، والانعتاق من المكبوت الذي يثقل سيره ، ومن التقليدي والشائع والعمومي والقانوني . يصبح الصوفي ، بواسطة فنه وبتعبيره عن ذاته وعن اللاوعي في ذاته ، متمتعا بطاقات لا نجدها عند كل من يعبّر عن نفسه من الكلاسيكيين . فهو يعبر عن هموم وعن حوادث مخزونة لاواعية ، وذلك من اجل ذاته ولها . انه هنا يغدو كالطفل ، ينكص الى حالة طفولية من التعبير والاخراج الى السطح والوعي والملأ .

وتبرز في المكتوبات الصوفية نظرة للانسان لا نجدها عند غيرهم من القطاعات الفنية العربية . فعندهم حساسية جديدة ، وروح جديدة ، وواقع يرونه غير الواقع ، وعالم غير العالم .

وتلك المكتوبات فعل ونتيجة ايمان بقدرة الانسان على الخلق والابداع ، ومحصلة اعطاء اهمية اولى للاستبطان وللتأمل والحلم وأساليب التعبير كما يعرفها الطفل والمتحرر من القيود الاجتماعية (لمرض او لعارض او تنويم او لتفوّق) . ويظهر العطاء الفني الصوفي ايمانا بالكشف والالهام ، وبطاقة الانسان على استكشاف المجهول في الذات وعلى تخطي قيود الفقهاء ورسوم القوانين ومشاعية اللفظة وعلى الفرار من العمومية والشكلية والقواعدية والمجانية .

ويتميز ذلك العطاء ، بالنسبة لبقية العطاءات الادبية العربية ، بكونه صادرا عن الم يجرح الشعور بالامن ، وعن احساس بالاغتراب داخل الجماعة ، وعن حنين الى عالم افضل ، خيالي ، او غير هذا العالم ، وبعيد عن الناس . ونختتم فنقول ان الفن الصوفي يرفع انسانه الى ما فوق الواقع او يضعه في واقع آخر ، ونوق مكبوتاته وهمومه اللاواعية ؛ فهو فن يطل على اللاوعي وعالم الحلم والطفولة والوهلة الاولى والتجربة المباشرة والعفوية . اخيرا ، تلك الكرامات ، التي قلنا انها قصائد الصوفي ، وسائل تعبير بالرمز او هي كالاشعار رمزية وغوصا على الرمز الذي يقتضب في كلمة واحدة تجارب غنية ونظرات واسعة . انها قصص قصيرة النفس ، ضامرة المحتوى ، مكثفة وسريعة ؛ لكن محتواها الكامن غني وواسع . فبكلمات قليلة تلخص الكرامة ، بواسطة الرمز والتمسرح والنقل وبالاقنعة ، تجارب ثرّة ونميرة .

ب / العالم الصوفي المعبّر عنه : يعبّر الصوفي عن الذاتي في الانسان ، وعن ما يهم المتكلم لا ما يهم المخاطَب والغير . فهو ينطوي على صميميته ليتدبر عالمها الغامض الواضح ، ومن ثمت لينكفىء على اللامعبّر عنه واللامعروف بعقل وللعقل. يوصل الصوفي للآخر قيم القلب ، وحقيقة القلب التي لا تصاغ بوسائل العامة والعام . ان الذوق ، طريقة معرفة صوفية ركيزية ، يوحى به ؛ ينتقل الى الغير منهج خلقه في الغير . يوصل الصوفي ، تجاربه وروحه ، بجعل الآخر يحدس ، كما حدس هو ، يعيش ، يحيا ويعاني .

وعالم الصوفي رؤى طفولية او نظرة الولد والبدائي والفنان ، ونظرة التجربة المباشرة والوهلة الاولى للاشياء والعالم . فالحلم دنياه ، ويعبر بلغة الحلم التي تكون مكثفة ، رمزية ، مقنّعة . وكما ان الحلم لا يخضع للمنطق والمالوف ، ويقفز فوق القيود والسائد والاكراهات المجتمعية ، فكذلك عطاء الصوفي يكون قريبا من عطاء الحلم ، او يكون حلما معبرا بشكل خاص عن مضمون كامن . مثله في ذلك كمثل منتوجات اللاوعي الفردي – واللاوعي الجماعي – المتجسدة في الرموز وشتى ما يبلغه المرء بالحدس والبداهة من صور تعتبر خاصة بالانسان والانسانية في التجارب الاولى الاصلية والاساسية .

الصوفي ، وحده او بكثرة ، عبّر عن الجانب المظلم من الشخصية . وكان «اختصاصه» اللحاق بالقطاع المترجرج في الانسان حيث العواطف التي تنساب وتتغير وتنمو ، وحيث المكبوتات (من افكار ورغبات) التي تكمن وتوجه دون وعي ولا منطق . اعتنى بالظل ، بالمسحوق والمدفون داخل الشخصية ، وبالعالم الذي لا يدخله النور ، بالغرفة الوحيدة التي لا تفتح مع ان مفتاحها – ومفتاح الغرف العديدة الاخرى – بيد الانسان ، بالعالم الذي ، حسب المصطلح الصوفي ، « لا يصح شهوده » .

ليس كالكرامة ، والتعبير الصوفي ، اداة تزاوج العياني والمجرد ، المطلق والخاص ، العام والفردي . وهي اداة تزاوج الخالد والفاني ، عالم الغيب وعالم الشهادة ، الدنيا والآخرة ، الارضي والروحي في الانسان ، السحر والواقع ، الذات والموضوع ، الانسان والاشياء ، التجربة الجزئية الآنية والرؤية الكونية واللامتزمكنة . سبب ذلك ، بل بنتيجة ذلك ، ثنائية الخيالي والواقعي او جدلية الكوني والفردي التي يغطيها ويغذيها الخيال وحده . من هنا كان الخيال ، عند الصوفي ، بلا قيود ، ويصنع عالما بلا حدود ولا زمان ؛ وكان الواقع محتقرا ، غير الواقع الذي يعيشه الانسان ، اي منفيا ، غير معترف به ، يلقى الصدّ ويُرفض.

وكما سبق ، يعبر الصوفي عن عواطف خاصة ، وعن مشاعر الانجراح . فهو يشعر بالغربة بين الناس ، وبالوحدة داخل الجماعة . يرى نفسه غريبا بين قومه، منعزلا ، وجزيرة ضمن محيط فسيح ؛ يرى نفسه متروكا لذاته ، يعيش مأساة الانسان المهجور ، الملقى بلا عون ، المقهور امام المصير والوضع البشري .

من هنا يقفز الى المحبة كوسيلة تغير ذاته ، وترفع الذات الى اعلى لترى الانسان مستحقا الشفقة ، واحدا لا فرق بين افراد بني جنسه . وهكذا تصبح الذات الصوفية قريبة من الخلود ، وبالمحبة شفيعة للذاتات ، تطفىء النار ، وتلغي النعيم وتطلب الله وحده (رابعة ، البسطامي ، الحلاج ، ابن عربي ، الخ.) .

لقد كانت المحبة الصوفية كاملة : لفّت الطبيعة والجمال والروح ، وقدست المراة التي ، في التصوف بشكل كاف ، تظهر حورية اي روحا وإسماء للجسم واللذة والنظرة .

اما عالم القيم فلعله كان ، من بين العوالم الاخرى ، الاكثر جذبا للصوفي والأرغب . كان اشدها انطلابا وتغلغلا ؛ فقد جعله الفكر الصوفي رغبة يزيدها احتداما كل اشباع ، وضرامية كل امتلاك او وصول .

٢ ــ الموازاة بين الكرامة والقصة الشعبية :

صب في سيل الكرامات كثير من الروافد النابعة من القصص الشعبية . وعوضا عن الوقوف عند العموميات ، ربما يكون من الاجدى اجراء مقارنة ، هي موازاة تارة ونقل متبادل تارة اخرى ، بين الكرامات من حيث هي موضوع موحد ومنسجم في ذاته وبين عيّنة نموذجية وممثلة للقصص الشعبية . ان «الف ليلة وليلة» كتاب اثر وتأثر بالكرامات ، اخذ واعطى للحكايا الصوفية . فالعلاقات بين

الطرفين واضحة ، والتبادل في البنى العامة لبعض القصص لا ينفى . ذلك ان المجتمع واحد ، وطريقة الحياة واحدة ، وكذا المعتقدات ، والينابيع والظروف . وليس موضوعنا ايهما اشد تأثيرا، ولا ايهما اخذ، بقدر ما نود اظهار اوجه الشبه:

ا / **التحول من صورة الى صورة** : هذا التحول في «الف ليلة وليلة» يقابله في الكرامات تحول البطل من حال الى حال ، ومن حجم الى حجم . في القطاع الاول، انقلب العفريت الى اسد (بعد ان قسم بالسيف الى نصفين) ، ثم صار راسه عقربا، ثم انقلب هذا الى عقاب ، ثم الى قط اسود ، ثم الى رمانة حمراء تقع في البركة ثم ترتفع في الهواء وتنتشر الى حب ؛ وينتشر هذا الا واحدة اختفت ثم سقطت في الماء تتحول بعد خروجها الى شعلة من نار . وتاجر يرمي نواة على الارض فيبرز عفريت مطالبا بدم ابنه الذي قتلته النواة . وفي حكاية الوزير نور الدين مع اخيه شمس الدين ، نجد صورة اخرى مشابهة : طلع العفريت من الحوض في صورة فار ، ثم كبر حتى صار كالقط ، ثم كبر حتى صار كلبا ، وبعدها جحشا ، ثم كبر هذا حتى صار قدر الجاموسة وسد المكان ، ثم تكلم بكلام بني آدم . ولنتذكر المارد يكبر حتى يبلغ عنان السماء ، ثم يصغر فيعيده الصياد الى القمقم . وصراع الجن مع الانس ، واستخدام بعض الناس المحظوظين للعفريت والجن ، وما الى ذلك من صلات ايجابية او سلبية معروفة في الوعي الشعبي ، وفي القصص الشعبية الشفهية (١) . يقابل ذلك في الكرامات ما يذكره النبهاني ، مثلا ، عن العديد من الصوفيين الذين يستطيعون الظهور بعدة اشكال واحجام : فهذا صوفي يطير (الحلاج مثلا) ؛ وآخر يكلم الجان ، ويحقق امانيه بواسطتهم ، ويحادث المؤمن منهم ويحارب كفارهم ، ويلقي اخطاءه عليهم ؛ وثالث يستخدم الجن لمصلحته او يصارعهم . وآخر يختفي ساعة يشاء فيذكرنا بطاقية الاخفاء في «الف ليلة» ، او بثوب الريش وما الى ذلك . ورابع لا يطأ الارض الا رفقا ، حذر ان يطأ راس احد الملائكة . في اختصار ، لنتذكر هنا قصص الشعراني مع الجان : يداعبهم ، يزعجونه ، يطفئون له السراج ، يضرب بعضهم او يلحقهم فيغيرون صورهم وهيئاتهم هربا منه او مزاحا معه . وسوف نعود لذلك في فصل لاحق .

ب / **علاقات بين الحيوان والانسان ، الانتقال بينهما** : لشد ما يتداخل التصوف والانثروبولوجية ؛ ففي القطاعين نجد الحيوان مسخرا للانسان : يخدم، يساعد ، يخلص ، يقيم علاقات ويحاور ، وينصح سيده . بل وقد تكون العلاقات

---

١ ـ عن الكتب المؤلفة في اسماء عشاق الجن للانس وبالعكس ، راء : ابن النديم ، الفهرست، ٣٦٧ . يحقق الجان ، في الذات العربية ، امنيات المحتاج والمظلوم اي انه يقوم بدور تعويضي ؛ وهو تجسيد رغبات مسقطة .

جنسية : جارية في «الف ليلة وليلة» تسفر عن وجهها ثم تغمز القرد بعينها ، فيقطع وثاقه ويطلع لها . «خبأته في مكان عندها ، وصار ليلا ونهارا ، على أكل وشرب وجماع» . والدب ، في قصة اخرى ، يقيم علاقة جنسية مع احدى الجاريات . وكذلك ففي قصة حاسب كريم الدين ، تتكلم الحية قائلة انها من سكان جهنم . يقابل ذلك ، في قطاع الكرامات ، قصص مشابهة كثيرة . فالحيوانات تتكلم ، وتنصح الانسان : نذكر البقرة في القشيري ، والحية تسأل ابن عربي عن ابي مدين ، والحمار ينبه صاحبه الى انه لا يضرب راس الحمار بل رأس هذا الضارب ؛ والامثلة عديدة عند البسطامي (تكلمه الجمال) ، وعند رابعة العدوية او غيرها من الصوفيات اللواتي يتلقين مساعدة من بعض الحيوانات (٢) .

من جهة اخرى التحول من الحيوان الى الانسان او بالعكس ، ظاهرة معروفة هي ايضا في القطاعين : ففي «الف ليلة وليلة» يصير الكبش انسانا ، وبالسحر يتحول الزوج الى كلب بعد ان يرش عليه ماء تتمتم عليه الزوجة ؛ ثم تنقلب هذه بعملية مشابهة ، الى بغلة . ويتحول الانسان الى سمكة ؛ وبالعكس ايضا (حكاية الصياد والعفريت) : ففي الرحلة السابعة لسندباد يخبر عن اقليم الملوك وحيث قبر سليمان ، ان اهل المدينة ينقلبون من حال الى حال كل شهر ، اذ تظهر لهم اجنحة يطيرون بها في السماء . وتتحول ابنة عم تاجر الى غزالة ، والجارية الى بقرة ، والولد الى عجل . ونجد ذلك في «علي الزيبق» حيث يتحول البطل الى بغلة ورفاقه الى حمير (قا. : تحويل الساحرة سيرسيه ، في الاوذيسا ، اصحاب عوليس الى خنازير) .

يقابل ذلك في التصوف العديد من الحالات التي نجدها مجموعة في الكتب التي قمشت الكرامات ، نظير «جامع الكرامات» للنبهاني ، والتي ترفع الحاجز بين الانسان والحيوان وتجعل الصوفي يجتاف وظائف الساحر وينافسه في القدرة على التحويل من حالة الى حالة او على الخلق .

ج / واحة راحة او المدينة الفاضلة : ما يقابل جنة الصوفي هو المدينة المسحورة في «الف ليلة وليلة» . لهذه المدينة عدة صور معروفة في رحلات سندباد : جزيرة ، جبل المغناطيس ، اقليم الملوك ... ولا ننسى ان المدينة المسحورة ، وما الى ذلك ، مدن اسقاطية اي تصور آمال الشعب وترمز للأم

---

٢ ــ ترمز المساعدة ، التي يقدمها الحيوان او الطير للصوفي ، الى العون النفسي الذي تحتاجه الانا في صراعها ــ مع الحقل او مع المعيقات القادمة من البدن والعلائق الاجتماعية والقيود ــ عبر سيروراتها باتجاه التحقق .

الحنون ؛ فهي خيالية وجنات نعيم وهمية (٣) . ومما نجده بنفس الوضوح ، فيها او في المدن الصوفية الفاضلة ، كونها مترفة ، غنية بالجواهر والذهب . وسكانها قليلون ، لا يدخلها غريب ، مملوءة بالخوارق ؛ ولا تبلغ الا لكون السندباد يتغلب على الصعوبات : الحيات التي الواحدة كالنخلة ، او الثعابين التي تبتلع الناس ، والقوم الذين ياكلون لحوم البشر او الذين كشيخ البحر ، الخلاص من الغرق بعد كسر السفينة ... ؛ وكذلك يفعل الصوفي السالك في طريقه الى الله : يتغلب وينجو . هنا يرمز البطلان للانسان الباحث عن التحقيق واللحاق بالمعرفة ، الراغب في التجدد والانتصار على المجهول . وكلاهما يدخلان المدينة المثالية (الحقيقة ، المثل الاعلى ، التجدد ، النجاح ...) بعد مشقة ومكابدة . اذن ، تخضع مدينة الاولياء والمدينة الخيالية في «الف ليلة وليلة» الى القوانين والبنى عينها ؛ انهما انعكاسات رغبات متشابهة ، لمجتمع واحد ، في الشعور بالامن ؛ وهما الام الكبرى التي تحنو وتعطي وتذب .

د / **التشابه في سير الابطال** : يشهق الصوفي عند رؤية الحبيب ؛ بل ان الكثير منهم يشهق ويموت (٤) . تقدم قصة علي بكار وشمس النهار بطلا من نفس النمط . وتحدث الكرامات الكثير عن جمال هذا البطل وذاك ، الامر عينه نجده في قصة «علاء الدين ابي الشامات» : في هذا المجال يسرق البطلان قصة يوسف» او ينسجان على نمطها . وفي القطاعين نلاحظ العديد من البنى العامة تتكرر . فمثلا : يصل البطل متخفيا ، او يظهر فجأة دون معرفة احد . كما ان العودة الى مكان الانطلاق تتم احيانا بطريقة سحرية ، او غامضة على الاقل . ويتخلص البطل من الوقوع في الحفرة (السندباد ، حاسب كريم الدين الملقى في الجب . في المقابل : ابو حمزه في الجب) . ويتغلب على كل صعوبات حتى على اعدائه الجان ، وينقذ جماعته ويتمتع بقوى خارقة .

ه / **التشابه في الخوارق** : والكثيرون في «الف ليلة» يجترحون الخوارق ، كما يفعل اي بطل صوفي ، بمجرد التلفظ او التمتمة : ابو محمد الكسلان مثلا يحرك شراريف القصر بالتمتمة ، وبنظرة عين الى الأقفال والابواب يفيرها . وكما يطير الحلاج او يمرق غيره كسهم ، فان حاسب كريم الدين يرى بناتا يلبسن الريش ، ويصرن في هيئة الحمام ، ثم يطرن ... الا ان البطل الشعبي غالبا ما يطير برفقة او بتدخل عفريت ، بينما الصوفي يستغني عن هذا الرفيق حينا او

---

٣ ـ ارم ذات العماد ، كما تخيلها الوصافون والمفسرون ممن تأثر بالاسرائيليات : مدينة خيالية مثالية من هذا القبيل .

٤ ـ ن. ، الفصل السادس .

هذا الظل اي العفريت الذي قد يرمز الى الجانب المظلم من الانا في قصص شعبية عديدة . كذلك فان الصوفي يستغني عن ثوب الريش (او عن الحصان الطائر ، او طير الرخ ، او جراب جودر التاجر ، او بساط سليمان ... وما الى ذلك من عوامل مساعدة) عند رغبته في الطيران . انه ارفع من البطل الشعبي ويستغني عن ادوات هذا البطل لانها يدمجها في نفسه (٥) .

في اختصار ، نلاحظ تشابها في الخوارق : فهنا وهناك نجد من يمشي على الماء ، ويكلم الطيور ، ويعرف لسان الوحش ؛ ونلفي الهرم الذي ينجب (على منوال قصة زكريا في القرآن) ، والصورة التي تنطق ، والجبال التي تكبر وتهلل . ومثل هذه الخرافات والاساطير كثير .

و / اشجار وحيوانات غريبة في «الف ليلة وليلة» والتصوف والتصوير :

حاسب كريم الدين ، في «الف ليلة وليلة» ، الذي القي في الجب ، استطاع ان يسير على وجه الماء حتى وصل الى بحر الظلمات ليشرب من ماء الحياة . ولقد راى في الجزيرة اشجارا ذات اثمار كرؤوس البشر وهي معلقة من شعرها ، واثمارا اخرى هي طيور خضراء معلقة من ارجلها ، واشجارا متوقدة كالنار ... ، وفواكه تبكي ، واخرى تضحك (٦) .

والحيوانات الغريبة كثيرة : حصان البحر ، سمك وجهه كوجه البوم (رحلة السندباد الاولى) ، طائر الرخ ، طير يخرج من الصدف ، سمك كالبقر او كالحمير ، حية ذات وجه انسان . بشر غير عاديين : اناس لهم اجنحة يطيرون بها ، او يتغيرون من حالة الى حالة في كل شهر . واناس وعفاريت وممسوخون ومسحورون ... بنات يطرن كالحمام بعد لبس ثوب الريش . وهناك ايضا مدن غير عادية ولا مالوفة ولا مسكونة ، يسكنها قوم غير طبيعيين ، او جان ، او أقزام ، او عمالقة ، او حيوانات غريبة الخلقة .

هذه المخلوقات ، والكثير غيرها مما نجده في القصص الدينية الشعبية وفي الفولكلور ، تعبيرات عن حالات نفسية وتغييرات في الرغبات المكبوتة (٦) . وقد

---

٥ ــ وكما قلنا ان مساعدة الحيوانات رموز للعون النفسي ، فكذلك نقول عن ادوات البطل الشعبي (حصانه المجنح ، بساطه الطائر ، المرآة ...) ، يستغني عنها الصوفي ، اي يطير بنفسه ، منذ بلوغه مرحلة الكمال والاستغناء عن كل معونة خارجية .

٦ ــ راء من رد تغير احجام الصوفي او العفاريت في القصص الى حالات نفسية ، الفصل التاسع ؛ وكذ بنا : التحليل النفسي للذات العربية ، ١٠٧ ــ ١١٤ (ط ١) .

رسمها الفنان العربي في لوحات وصور عديدة (٧) ؛ وتمثلهـا الكاتب الصوفي ، مريدا كان ام شيخا ، في روايته لتجاربه النفسية متغذيا من البنى الاجتماعية عينها التي انتجت الفولكلور والفنون الشعبية والقصص الدينية .

ز / **التشابه في اللانشاط وقلة الحركة** : ان في «الف ليلة» ما يدفع للظـن بالاخذ عن التصوف ؛ هذا ان لم يكن الاخذ عن المعتقدات الشعبية راسا . من ذلك مثلا النزعة التزهيدية احيانا ، وقصص عن الخضر ، ثم هناك تمجيد اللانشاط (في ابي محمد الكسلان) ، واعمال آصف بن برخيا وبعض نقاط التفسير التشبيهي (المسمى عن خطا الاسرائيليات) ، وموضوعات صوفية اخرى .

في نظرنا ، الكرامة الصوفية سلئت الانسان العربي المتكاسل في وضـاع اجتماعية راكدة. فهي اقرب الى الانسان الهرم او القطاع الهرم في الانا، وانفع في اوقات السمر وعند تزجية الفراغ . وتلك كانت ايضا وظيفة القصة الشعبية ، شفهية كانت ام مكتوبة ، اي امتصاص الوقت المهدور ، وتغذية مشاعر الاتكالية ، والعجز ، والقدرية . ومن ثمت فهي ايضا نتيجة لتلك المشاعر عينها وللوجود في ذلك النمط من المجتمعات .

والخلاصة ؟ كان المصدر واحد ، في اغلب الاحيان ، وهو المعتقدات الشعبية. لكن ذلك لا يمنع وجود التسرّب ، والتأثر المتبادل ، سيما وان الفولكلور الصوفي كان يغتني باستمرار ، ولم ينفك يوما عن السمنة بالتغذي المفرط مـن التراث الشعبي والاساطير الواردة . لئن توقف كتاب «الف ليلة» فان ليالي التصوف لم تنجل .

لا جدّة في القول بان المجتمع الواحد ادى الى ذلك العطاءين فاتيا متداخلين، يتشابهان في الرموز الى حد بعيد ، وقابلين للخضوع لنفس المنهـج التفسيري . كما نستطيع ايضا استخلاص نقطة : ما نجده من تاثيرات هندية في التصوف قد انتقل الى القطاع الشعبي ، شفهيا وكتابيا . والعكس صحيح . ثم ان رواسب او ملامح قصص فارسية كثيرة ، ويونانية ، قد تسربت من الكرامات الى «الف ليلة وليلة» ؛ وبالعكس ايضا . ذلك ان ما نقل عن تلك اللغات اثر في الادب الشعبي وفي الكرامات الصوفية معا .

ح / **وحدة بعض الرموز في الكرامة وفي «الف ليلة وليلة»** : للرحلة ، فـي

---

٧ ـ اورد بعضا من تلك اللوحات ارنولد في :
T. Arnold, Fainting in Islam (N.Y. 1965) .

الكرامة وفي التصوف عامة ، منزلة اولى : فالتصوف رحلة الى الله ، وهجرة كبرى ، وسلوك الى الحق . وفي «الف ليلة وليلة» نجد ــ كما سبق ان المحنا مرارا ــ الكثير من الرموز والاشارات التي تتفق مع ما نجده في الكرامات . بل ان الرموز لا تعرف الا اذا اخذناها على بساط واحد مكوّن من هذين المجالين ؛ وهذا ما فعلناه في محاولتنا لاستخلاص قاموس للرموز في التراث العربي .

نود القول ان الرحلة ، مثلا ، في الكرامات وفي «الف ليلة ...» قد تتقبل التفسير الصوفي او الرمزي . فرحلة السندباد عرضة لان تكون رحلة في باطن الانسان او داخل المتصوف (هربا من الحياة العادية والسأم والرتابة هنا ، او من المجتمع والتحجر والشكليات هناك) ، وذلك بغية البحث عن غاية هي الغنى ، ــ فكريا كان ام نفسيا ام ماديا ــ الجنة ، الخلود ، الحقيقة ، المطلق ، التكامل، الفضيلة ، الخ . ان القول بالتفسير الرمزي او الذاتاني لرحلات السندباد لا ينفي غيره من تفسيرات ، ولا هو كاف ولا واف . فالرخ مثلا قد يكون اشارة الى ظاهرة كونية (الاعاصير) ، او الى حيوان وجد فعلا ثم انقرض ، او الى حيوان خيالي ؛ وقد يكون فكرة مستعارة عن الهنود ؛ كما قد يكون رمزا للعون النفسي اذ سبق ان قلنا ان الحيوان الذي يساعد او يكلم الانسان اشارة الى العون المعنوي الذي تنتفع منه الذات في طريقها نحو التحقق ، والمريض النفسي في اقترابه من الشفاء ، والانسان الساعي للتكامل ، والصوفي في رحلة الى الحق محفوفة بالمعيقات الذاتية والاجتماعية . ولعل كون السندباد ينجو وحده ، لانه لم يساهم في كسر بيضة الرخ اي في عمل الشرور ، ما يرجح احتماله يرمز هنا ــ كالصوفي ايضا ــ الى الخير والحقيقة . مرة اخرى ، تتفق قصص الكرامات ، في اعماقها ، مع قصص «الف ليلة وليلة» والقصص الشفهية الشعبية ، من حيث الترميز وطرائق التعبير والاشارات وفهم البطل وتصوير المجتمع الفاضل واسقاط الحالات النفسية وتجسيدها في مخلوقات غريبة الحجم ومتغيرة الاطوار (الاقزام والعمالقة هنا والصوفي هناك يأخذ شكل عملاق تارة وشكل قزم تارة اخرى ، الخ.) . لقد اكتفينا بمثال ؛ ولم نفصّل . ونكثف اخيرا فنقول : السندباد والصوفي بطلان ، او صورتان لبطل واحد ، في اللاوعي العربي يرمزان للكفاح وعدم الاستسلام ، وينطلقان بحثا عن المعرفة والحقيقة يحدوهما الامل بالتحقق . انهما اللاوعي ، وانعكاسات رغبات ، ورد على قلق وجودي وبحث عن معنى للحياة . انهما استجابات لاواعية في ذات تفتش عن استقرار .

ط / **الابعاد الزمكانية الممحوة** : راينا ان الكرامة تجري دون خضوع لمقولتي المكان والزمان ، وتفضل اوساطا جغرافية وبعدا زمانيا تختلف عن المعروف . وكذا الحال في «الف ليلة ...» حيث الابعاد شبه ابعاد اي الحوادث التي تحصل في «سالف العصر والأوان» او في «كان ما كان ، كان في قديم الزمان» ، والاماكن

المجهولة التي تسهّل الاخراج للصور والمكبوتات والاسقاطات او الابراز لوقائع غريبة وادوات البطل الخارقة ، والاجواء الغامضة . في كلمات غير كثيرة ، يكون اختيار الاماكن والازمان اللامألوفة – في الكرامة وفي «الف ليلة» – عملية تحتمها ضرورات التعبير عن الام الحانية والنكوص الى الطفولة الآمنة من جهة ، وعن الغرابات والخوارق من جهة اخرى .

ويسهّل ذاك الاختيار عينه ايضا السرد بالمحاكاة والمماثلة لمبادىء وقيم . ففي القطاعين ، اللذين ندرسهما ، نجد الجانب التعليمي – والوعظي والتربوي – ينقل للمستمع ، بواسطة المحاكاة والقصة الغريبة والاستعارة ، نصائح ومرايا للحكام وسمو فضائل مثل الكرم والايثار والوفاء والتضحية ... (٨) .

ي / المراة : المراة في الكرامات – والقصص الشعبي او في الاناسة العربية عموما – رمز الغواية والجسد ، مستدعية للشيطان والسقوط و ... ؛ ولكنها ايضا رمز النفس ، والنفس العاقلة ، والعطاء والخصوبة ؛ واحيانا ترمز للقداسة والروح (٩) . وهذه الثنائية في القيمة * نجدها في «الف ليلة وليلة» ايضا حيث تؤخذ المراة كرمز للخصاء الذهني تارة او كبطلة ذات خوارق و«كرامات» . فقد يعشقها جني ، او تكون جنية يعشقها انسي ؛ وتتغلب على الاعداء فتتزوج من يغلبها ... ولعل البطلات فاطمة بنت بري في التصوف ، والزنارية – مثلا – في «الف ليلة وليلة» ، والاميرة ذات الهمة (١٠) في السيرة الشعبية ، عبارة عن وجوه ثلاثة للبطلة الانثى ، في الذات العربية ، التي تغلّب الناحية الايجابية في المراة وتنتقم للصورة الغائمة لها القائمة في اللاوعي .

ربما يمكن ، اخيرا ، التقريب بين شهرزاد التي ، في «الف ليلة وليلة»، تنقذ شعبها من الطغيان وتمثل الامل بالخلاص ، وبين الاميرة ذات الهمة ؛ بل وبالمعبودات الوثنية او لنقل بالقطب الصوفي ، او بالبطل عموما . فشهرزاد ، كالبطل الصوفي والاناسي ** تجذب اليها دون وعي لكونها مثال البطولة التي تشفي الانجراح في

---

٨ – في هذا المجال ، يراجع ، في الف ليلة وليلة ، قصص : شمس النهار وعلي بن بكار ، علاء الدين ابي الشامات ، قصص حاتم الطائي ويحيى البرمكي ومعن بن زائدة .

٩ – نتذكر ، في هذا المجال وبسرعة ، كونها اعتبرت في المعتقدات الجاهلية ، مثلا ، قريبة من الملائكة (هنّ اناث) ، ومعبودات كثيرات (آساف ، العزى) .

١٠ – ن. : سيرة الاميرة ذات الهمة . وقد قدمت الدكتورة نبيلة ابراهيم افضل دراسة عن تلك الملحمة الشعبية التي تقوم ببطولتها امراة هي : متصوفة ، متدينة ، تؤدي وظائف الحماية اللاواعية للذات والدفاع الفعلي عن الامة ضد العدو الخارجي ، وترمز الى الام الحانية والدابة .

* ambivalence

** الاناسة : L'anthropologie .

الذات ، وتعوض ، وتعطي البديل ، وتغطي المشاعر بالنقص وبالخصاء الذهني وتعيد الى الذات تقديرها لذاتها ولكرامتها . ثم ان لشهرزاد ، بعد ايضا ، دلالة على تجربة نفسية ، او تجربة روحية ؛ فبتغلبها على شهريار ــ رمز الجسد والشهوة والطغيان والجنس ، او التسلط على المراة ــ تعبر عن التغلب على تلك المدلولات وبالتالي عن تجربة التحول من الجسدي الى الروحي ، من اللاواعي الى الواعي ، من الظلام والظل الى النور ، من قهر المراة الى انتصارها وفرض وجودها ككائن ارفع من الرجل بل وكقانون انثوي وامومي اقدر من الحق الذكري واسبق. اذا كان شهريار الملك رمزا للجسد والذكر والقتل فان شهرزاد مثلت الروح والانثى الخصبة والحياة والامل ، بل والتغيير اي الخلق والانبعاث .

***

تضخمت الكرامة بابتلاعها للقصة الشعبية الشفهية oral folk tale (الحدوثة ، قصص الجدات)، ومن اليسير ملاحظة تلك الظاهرة التي جعلت الكرامة تنتفج وتنتفخ (١١) . والمثال على ذلك الابتلاع : طريقة اهتداء احدهم الى التصوف بعد ان ظل مرارا يرفض مساعدة امراة جميلة جائعة قبل استسلامها له (اليافعي ، ص ٩٨) . هنا جعل الصوفيون كرامة ما هو قصة شعبية تعلّم مبادىء اخلاقية وتجسد قيما عليا ، بعد تحويرات عامة وتغيير في شخصية البطل . الا اننا لا نستطيع اغفال ما احدثته الكرامة في ذلك القطاع الانثروبولوجي من تأثيرات في مجرى الحوادث ورسم الشخصيات ، ومن تعديلات في غاية المرويّة الشعبية . فبمقابل ما ابتلعت الكرامة وما هضمته ، لا شك انها قذفت الى الوجدان الشعبي بالكثير من العطاءات الاخلاقية الطابع والمرمى .

يخضع البطلان ، الصوفي والشعبي ، الى تصميم واحد ؛ ففي الحالتين نجده متميزا بما يظهره غير الاقران والناس العاديين من حيث التنبؤ بولادته ، وطفولته ، وحداثته ، وافعاله واوصافه ، وانقاذه لشعبه ، ووفاته ، واستمراره في قبره قريبا من الاحياء وروحا مقدسا او شبه مقدس . ولنأخذ مثالا يوضح وحدة البنية التي تنتظم البطولة وتقيم اسسها ومراميها والاواليات اللاواعية التي تفرزها وترسمها :

---

١١ ــ يلاحظ بيسر ان الكرامة اجتافت ما يسمى ، في القصة الشعبية ، بالفكرة الرئيسية motif ؛ وذلك في مشرات الاحوال .

أ / البطل الصوفي ، عبد القادر الجيلاني :

ولد في هلة رمضان (يوم مقدس) ، ولم يكن يرضع ثدي امه ابان الصيام (سلوك مقدس) . واذ لم يعرفوا بداية ذلك الشهر الحرام فقد جاؤا امه وسألوها. اجابت : لم يقضم له اليوم ثديا ؛ فاتضح لهم ان ذلك كان اول الشهر الفاضل . هنا اذن تنبأ المولود ، وارشد قومه ، وتلقى علمه لدنياً دون تجربة ولا اكتساب او تذكر . وبذلك فهو شبه إله ، انه منقذ جماعته من حيرتهم ، والمتصل بالغيب ، والبطل الاول المعروف قبل ولادته ، وذو الطفولة المتميزة وحتى الولادة العجائبية واللامالوفة .

فقد تميز في حداثته بكل شيء ، ومن كل ناحية ؛ وتغلب على الغواية الشيطانية والمردودات . وكان يتميز بشارة معينة ، واتصف بخوارق : يخطو في الهواء مثلا . وانتصر على الاعداء (٨٠ او ١٠٠ فقيه) ، وعلى السلطة (لم يكن يهتم برجالها او يوليها من نفسه عناية) . ولم تقف في وجهه عقبة ، ولم يمنعه حاجز عن بلوغ رغبة .

امدّه الله بقدرات خارقة ، او بمدد روحي وعياني . كان يصلّي فيتضاءل جسمه ، ثم يرتفع في الهواء ، وكان يكبر ويصغر حسب رغبته او النظر اليه ، ومخضعا بدنه ، مقتاتا بالقليل . رافقه الخضر في عزلته ، وكان – في كلمة واحدة – بلا مثيل ، شبه إله . ومات ، ثم سري عنه وقام بعد ان كان على المغسل. وفي المرة التالية ، كان قد تنبأ بموته ، فسبح وسجد ثم اسلم روحه . ولأتباعه، وممتلكاته ، سحر وقداسة . بل ان قبره (مقامه ، ضريحه) يتميز بكونه يحل مشاكل الاتباع ، ويكلمهم ؛ ومنه قد تمتد يد فتصافح بعضهم . ثم ان طريقته هي الافضل ، والابقى حتى آخر الزمان حيث يكون البطل ، حتى في ذلك العالم ، متشفعا بقومه ، بل وبالناس جميعا .

ب / البطل الانثروبولوجي ، ابو زيد الهلالي : لو اخذنا الهلالي ، كمثل على البطل ، لما وجدنا فوارق تذكر بينه والجيلاني . فالولادة ، والتنبؤ له ، والتغلب على كل عقبة ، والقدرات ، والخوارق و ... ، كلها واحدة تقريبا او دون تقريب (١٢) .

لا تقوم العلاقة مع البطل ، كما راينا ، على صعيد فعلي ؛ ليست هي واقعية

---

١٢ – سوف نرى ذلك مفصلا في الكتاب اللاحق .

ولا مباشرة فلا تبادل في التأثر والتفاعل ، ولامساواة في العلائق والدرجة والقيمة . انها علاقة هوامية ، او هي سحرية واسطورية غير واعية ، ونتيجة عملية اسقاط . فالذات تعمل على التنزيه المستمر للبطل ، وحذف الشوائب والمثالب من تمثاله النفسي ، واسقاط الكمال (١٣) — ولاسيما ما ينقص الذات المعجبة به او المنبهرة — دون توقف على صورته ، ورفعه المتواصل صعدًا ، وتحميله الرموز (هو رمز للأمن والعدل والام الحانية والاب المدافع ...) .

البطل علاج للذات المنسحقة ، والشاعرة بقلق الخصاء ، وبالدونية والعجز ، والفشل .

والبطل صورة تظهر نقائص الذات ، ورغباتها المكبوتة . فعلى شاشته تسقط امانيها ، وانجراحاتها ايضا . انها تصوره كما ترغبه هي ان يكون ، لا كما هو كائن في الواقع . فقراءة الابطال اطلالة على اللاوعي في التاريخ ، او على الجوانب المنسية والمهملة في التاريخ والذات البشرية .

***

وامتصت الكرامة النظريات السائدة في تفسير الاحلام ، والكثير من الامثال الشعبية ، والاقوال الدارجة الحِكَمِيّة ، او الاقوال المأثورة . وهكذا فهي تأتي احيانا كثيرة تطبيقا لهذا المثل الشعبي ، او لذلك الرمز ، كما هو معروف الشرح في الاحلام عند ابن سيرين مثلا ، او لذاك المبدأ الاخلاقي والديني ...

وهي احيانا اجتياف من جهة ، او تطبيق من جهة اخرى ، لقصة دينية تؤخذ كنموذج فينسج الصوفي على منوالها وينتج لذاته على غرارها (١٤) . كما قد تكون تطبيقا واظهارا مسرحيا ، بالصورة والقصة والحركة ، لحديث نبوي . فالحديث النبوي الذي يدعونا لان نعبد الله كأننا نراه ، او المبدأ الذي يقول بأن الله يرانا وان كنا لا نراه ، وغيرهما من الاحاديث الكثيرة ، قد اخرجها الصوفيون في شكل قصة تظهر تفوق البطل الصوفي ، وتجسد المعتقد الديني والعلائق بين المبادىء.

وتمثلت الكرامة الآداب الاجتماعية وقواعد السلوك المثالي ، ثم اخرجت في قصة صوفية ، هي خرافة احيانا واستعارة احيانا كثيرة ، تلك الرسوم التي

---

١٣ — يراجع ، التماهي (التمين ، التواحد) الاسقاطي identification projective في ، مثلا ، قاموس التحليل النفسي لـ : لا بْلانْش Laplanche و بونتالي Pontalis .

١٤ — اخذت الكرامات الكثيرة التي تحدث عن صوفي ارتفع لاجله ماء البئر نموذجا — او ابا لها — من قصة زمزم ، مثلا ، ابان بحثها عن الماء في ارض قفر .

تحدد القواعد الفضلى في الاستقبال ، والمنادمة ، والتعامل والضيافة ... لقد نقلت هذ الآداب (١٥) من الصعيد الاجتماعي الى صعيد علاقة الصوفـي بربه ، وعلاقته ضمن طائفته ، ومع شيخه .

اخيرا ، تبدو بعض الكرامات اخراجا بالصورة والرقشة للادب الحكمـي ، وخاصة لادب الوصايا وما وضعه كتاب المرايا في مجال ارشاد الحاكم ورسم النصائح لكبار موظفي الدولة من وزراء ومحتسبين وقضاة وقواد عسكر . ولعل عشرات الكرامات التي تروي تحوّل غني (او حاكم ، او ابن امير ، وما اشبه) الى التصوف ، عند اشارة ما او لسبب ما ، هي كرامات رمت ، من بين مراميها الاخرى ، الى ان تكون مرشدة وموحية لتلك الطبقة .

٣ ـ امتصاص الكرامة لطرائق ومرامي اللغز الشعبي :

راينا الصوفي يمتص القصة الشعبية ثم يعيد نسج بنيتها او تنظيمها . فعل ذلك ايضا بالنسبة للغز الشعبي ، والاحجية ؛ فقد اعاد تركيب عناصر اللغـز بشكل مختلف ، لكن دون ان تفقد البنى الاساسية شخصيتها او وظائفها .

امتصت الكرامة حينا ، وقلدت حينا آخر ، ما وسعها وما لاءمها من الالغاز الشعبية والاحاجي في مجالات التسلية والتعبير والترميز . فالكرامة واللغـز اواليتان تتشابهان في الهدف ، وفي اللجوء الى الرمز او الاستعارة والمماثلة، والى اللعب على الالفاظ والاشارات والايحاءات . ان اللغز الشعبي تعبير فني ، بأسلوب رمزي وبصياغة مكثفة ومقنّعة ، شبيه بالتعبير الذي نجده في الحلم ، وفـي الكرامة ، وفي الاسطورة : فهناك دائما معنى مضمر ومحتوى كامن وراء او تحت الصور والاشكال الظاهرة . وهناك ايضا تلخيص تجارب ، او نقل مكثف لمعارف، وإلماح الى قضية او فكرة او صراع .

لكن الكرامة ، في اجتيافها الألغاز الشائعة ، تتجاوز الى اعلـى وترفع . فالصوفي يحل كل لغز سواء اكان هذا تصويرا لمعتقد ديني كفروض الصلاة ، او لمفاهيم كونية وظواهر طبيعية ، او لصراعات اجتماعية ، او لقصص دينية . ان

---

١٥ ـ ن. ، بعض هذه الآداب ، في الطوسي ، كتاب اللمع ، ص ٢٦٢ ـ ٢٨٢ ؛ ومنها ايضا فصول : آداب المريدين والمبتدئين ، آداب المشايخ ورفقهم بالاصحاب ، ادابهم في الجلـوس والمجالسة ...

البسطامي مثلا يتغلب على الالغاز التي توضع في طريقه ، وينتصر على اصحابها بل ويخضعهم لكرامته وينقلهم الى طائفته وطريقته . يقول ، مثلا ، ان الليل والنهار هما الاثنان اللذان لا ثالث لهما ؛ واما «ثلاثة لا رابع لها فهي العرش والكرسي والقلم» ، وثمانية لا تاسع لهم فهم حملة العرش ؛ واحد عشر فهم اخوة يوسف ؛ وماء لا نزل من السماء ولا نبع من الارض فهو الذي بعثته بلقيس الى سليمان في قارورة وكان من عرق الخيل (١٦) .

اذن ، اللغز ادنى من الكرامة ؛ لكنه مثلها تصوير لمعتقدات شعبية وظواهر طبيعية ، ولفروض دينية ، وقصص تراثية (١٧) . كما ان كليهما يتفقان في حمل امنيات مقنّعة ، واشباع اوهام ، وتغطية صراعات . ويرتبطان بالظواهر الاجتماعية كافة ، ويعبران عن واقع حي وتجارب شعبية سحيقة ، وبقايا طقوس واحتفالات وعبادات .

٤ ـ توازي الكرامة مع الاسطورة :

لم ينفك الارتباط قائما وشديدا بين الاسطورة والكرامة ؛ نشأ الاثنان في مناخ مجتمعي فكري واحد ، وتبادلا التأثير والتفاعل . لكن الكرامة ، كما سبق القول ، اختصت بكونها اساطير طائفة معينة ، وبمحدودية المرامي التي تود بثها. وهي في سيرورتها نحو غايتها ، قد اخذت الاسطورة التي وافقتها ، بل وابتلعت حتى التخمة عشرات الاساطير والمعتقدات الوثنية فأتت تصورات تخيلية عن بطل يشابه الإله من حيث قدراته الخارقة ويتحكم في منطق القوانين ويسيّر الزمان والمكان وفق ارادته المطلقة . ولا تكلّ الارادة المطلقة هذه ، ولا تعرف عائقا ، ولا يوقفها حاجز لكونها تتواحد مع المطلق وتندمج في ارادة الله .

وعبرت الكرامة ، نظير ما تفعله الاسطورة عامة ، عن عالمها الخرافي وزمانها الخيالي وانسانها الذي لا ندّ له غير القدرة المطلقة ، بمنطق يبدو للمنطق غريبا ، وبلغة خاصة هي لغة فردية ورمزية ومقنعة .

---

١٦ ـ نشرها عبد الرحمن بدوي في : شطحات الصوفية ... ، ص ١٧٣ ـ ١٧٦ ؛ اليافعي ، ٦٦ ـ ٧٤ .

١٧ ـ من تلك القصص الدينية ، التي يثبتها اللغز في اللاوعي ، السؤال : ما هي الارض التي اشرقت عليها الشمس مرة واحدة فقط ؟ الجواب : ارض البحر التي سار عليها قوم موسى عندما ضرب هذا بعصاه البحر . اللغز هنا يثبت المعتقد وينتفع منه .

وانطلاقا من جذور شعبية قائمة في اللاوعي الجماعي وفي احلام الانسان وامانيه بالخلود والتجدد ، تعرض الكرامة طريقة في اخذ الواقع واسلوبا في الحياة والفكر في سبيل بلوغ المطلق للاندماج فيه ، والمماهاة معه ، وامتصاص قدراته على تغيير السنن ، وتملك الخلود ، واشباع كل امنية ، وتحقق الانسان.

وهكذا تظهر تلك الاسطورة المتدينة ــ او اسطورة رجال كابدوا طلبا للتحقق بواسطة الدين او فهم خاص للدين ــ تعبيرا عن تاريخ تجربة روحية مملوءة بالصراع بين المعطيات البدنية والواقعية من جهة والقيم العليا من جانب آخر ؛ وهو صراع من اجل تمثل الذات الخالدة ودغمها في الذات الفردية .

ه ـ اجتياف الكرامة للمعتقدات الشعبية والمزاعم :

قامت الكرامة على خلفية من المعتقدات الشعبية والمزاعم والمفائلات والمشائمات (superstitions) ؛ وتغذّت بدماء الذهنية التي انتجت نظرة للواقع لا منطقية، ولا موضوعية ، ولا تقوم على فكر نقدي وتجريب .

ا / معتقدات شعبية بمخلوقات واماكن خارقة: تبنت الكرامة شتى ما نسجته المخيلة الشعبية عن ضخامة مخلوقات (آدم ، عوج ، نوح ، الخ) ، وطول عمر وقدرة بعض الانبياء والشخصيات . بل ان وجود حيوانات خارقة من حيث الحجم والخلقة وامتزاج الانواع الحيوانية ، ووجود كائنات غريبة في عوالم غريبة (تحت الارض ، ارض الظلمات ، الاماكن المهجورة والمرتفعات ، الجزر النائية ، مدن خيالية ...) ، هما من الركائز الاولى في تكوين الكرامة . فهذه المخلوقات ، وتلك الاماكن المجهولة والعملاقية ، وتلك الاحساسات والمخاوف البشرية الشاذة ، هي ما يتغلب عليه الصوفي . انها ضرورية لاظهار بطولته ، او لجعلها عقبات ينتصر عليها البطل في مساره الى التفوق والانفلات من عالم الانسان العادي . هنا جسّمت الكرامة مخاوف بشرية من المجهول ، ممتصة في ذلك ما فعلته الاسطورة في تصويرها الخيالي للابعاد الزمنية وللامكنة المهجورة ، ولنشاط كائنات خرافية في تلك الامكنة والازمنة السالفة او التي ستسبق ظهور يوم الحساب .

وسوف نرى ان الكرامة شربت ثم اشرابت الى المعتقدات الشعبية الدينية في المهدية او في الفاطمي (١٨) ، وفي ليلة القدر ، و«مهد عيسى» اي العصر الذهبي

---

١٨ ــ عن الفاطمي ، ر.ا. : ابن خلدون ، المقدمة ، ٥٥٥ ــ ٥٨٦ .

وهو مدينة العدل والشبع والصحة والمحبة والسلام حتى بين الوحوش ـ وهو من المعتقدات العالمية، الى حد بعيد، التي نجدها في حضارات عديدة متباعدة (١٩) ـ وفي قصص الانبياء . اما الخروج من القبر (حاتم مثلا ، الهامة والصدى من حيث تمثيل الميت بطائر يتكلم ...) ومعتقدات شعبية او مزاعم عامة ، فقد انتقلت كلها الى الكرامات ؛ فكأن الحواجز سقطت بين القطاعين دون ان يتوحدا تماما في قطاع واحد .

ب / **هضم وتمثل المعتقدات الشعبية بالحب العذري** : لا فاصل بين المحب الصوفي والشاعر العذري ؛ ولقد كان الاستمرار بينهما قويا الى درجة ان الصوفيين اعتبروا اولئك الشعراء والمحبين (قيس ، كثير عزة ، الخ.) قدوة لهم، وغرضا للاستشهاد بهم في معرض الكلام عن الحب الإلهي (٢٠) . كان الانتقال سهلا من «شهداء الحب» الى «مصارع العشاق» ، ومن الحب الجسدي الى الحب ـ او المحبة ـ الإلهي ؛ وكذلك فقد كان يسيرا ان تصاغ القصص العشقية الصوفية على غرار المعروف في دنيا الهوى .

ج / **ردة الى المفاهيم السحيقة والانماط الاصلية** (archétypes) **في التواجد والسماع** : ان ابن الفارض ، او الصوفي عامة ، الذي يغشى عليه ـ او قد يصاب بالسحر والوجد فيمزق ثيابه عند سماع بيت من الشعر ـ يظهر بذلك انه ابن بيئته وعصره اللذين يريان في الشعر سحرا ، وقدرات اسطورية خلاقة وترفع الى اعلى ؛ كما ان في تلك الظاهرة ردة الى النظرة السحيقة التي كان يوليها العربي الى الشعر . ففي التراث الاسطوري العربي ، نجد ان الشعر وحي من الجن ، او هو وحي من الله ، وميزة المتفوقين ، وكلام الكهان ؛ بل وصفة عنصرية خاصة بالعرب تفضلهم على الامم (٢١) .

طالما ارتبط الشعر بالكهانة ؛ ولقد افترضنا علاقة اسطورية بين الشعر والشعور والشعر الذي على الراس والذي هو موطن الارواح او هو الروح احيانا . بهذا فقد كان الشاعر ، صاحب الشعور والشعر ، يُعتبر روحا او قريبا من الارواح التي تلهم ، وتساعد الانسان ، وتمنحه القدرات . ووفق هذا المنظور قد نستطيع فهم العلائق بين الشعر ـ كقول مفضّل عند الكهان والعرافين ـ والارواح

---

19 — Krappe, 313 - 316; 325 - 327; Hamilton, La mythologie, ses dieux ... (tr. fr., Marabout université), p. 17.

٢٠ ـ فسر البسطامي قوله : «انا الله» ، باللجوء الى قيس الذي اجاب عندما سألوه عن اسمه بالقول : «انا ليلى» .

٢١ ـ الجاحظ ، كتاب الحيوان (القاهرة ، تحقيق هارون) ، ج١ ، ص ٧٤ ـ ٧٥ .

والاستعلام المتنوع والشعور والشعر .

هنا ايضا نلاحظ اجتياف التصوف لمعتقدات شعبية تجد في الغناء قدرة سحرية وخصائص أسطورية اي نظير ما وجدنا في الشعر . فان يجن الصوفي عند سماع صوت شجي هو وجه آخر للظاهرة عينها نلقاها عند جارية تسمع غناء الفريض مثلا فيغشى عليها . وان يغني الصوفي فتأتي الحيوانات لسماع لحنه (٢٢) يوازي أسطورة طرب الابل لصوت معبد مثلا ... والوجه الآخر لمعتقد شعبي يرى في ابليس ملهما الغناء او مغنيا تطرب له الجدران والابواب حسب ما يورد الاصفهاني او القزويني (عجائب ، ٣٩٩) ، نجده ماثلا في التصوف مع تغيرات في الدرجة والحدة فقط في صورته وفي صورة الغول .

د / اجتياف الكرامات لصور الغول والجان وابليس : لقد بقي الغول في التصوف رمزا للشر (٢٣) والهلاك والبلع ، كما كان في الاسطورة العربية (٢٤) . لكن الكرامة واذ ابتلعت سائر المعتقدات الجاهلية بالجن ، فقد شددت على ما يقدم العون منها الى البطل . وهكذا فقد جعلت من صلبها وفي بدنها الوظيفة الايجابية للجنئي الجاهلي المتمثل في : عامر الوادي ، الآتي ، والرئي ، والهاتف (٢٥) . فالهاتف ، في الاساطير العربية ، يقدم المساعدة للبطل ؛ والرئي ينصحه ويصاحبه ، والآتي يأتيه في المنام ويختلف عن القرين ؛ وعامر الوادي يرد للراعي غنمه . هذه الطوائف عبدت لكونها ضرورية الحياة ، ولقد مثلوها احيانا بالحية ؛ ورغم كل تطور فقد انتقل تقديسها الجاهلي الى تكريم سحري في التصوف (٢٦) . اما وسائل تنفير الجان الخبيث (٢٧) ، فقد استمر ، مع تحويرات بسيطة ، في الكرامات وحافظ على شتى الطقوس التي ارتبطت به في الجاهلية .

ولنرجع الى ابليس ، الذي نأخذه هنا كالجان تعبيرا عن حاجات مبوتة

---

٢٢ ـ سنعود الى ذلك في مكان لاحق من هذا الكتاب .

٢٣ ـ الجرجاني ، ٧٠ . يرمز الغول في القصص الشعبية الشفهية (الحدوتات) الى الام القاتلة (التي تضرب وتبتلع) .

٢٤ ـ القزويني ، ٣٩١ .

٢٥ ـ جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج٦ ، ص ٧٠٦ وما بعد . راء : الشبلي ، ابن ابي الحديد ، القزويني ، الدميري ، الجاحظ في كتاب الحيوان ، الخ .

٢٦ ـ الهاتف ، والآتي في المنام ، والرئي الذي يظهر في التصوف شخصا غريبا ، رسولا صوفية ، واشارات الى العون المعنوي الذي يحتاجه السالك . سنرى ذلك في الفصل السادس وما بعد .

٢٧ ـ عن هذه الوسائل ، راء : تاج العروس ، ج١٦ (الكويت ، ١٩٧٦) ، ص ٥٣٦ .

وحالات نفسية ، فقد نجده تارة شيخا مهيبا يفكر ويناقش ؛ وهو دائما رمز الشر والقوى الجسدية التي على الصوفي واجب قهرها . لكن الطريف في ابليس انه لا يظهر لمجالسة ونقاش الصوفي الا بعد ان يكون هذا بلغ درجات رفيعة في التطور الروحي . هنا نجده يمثل الدعوة الملحاحة الى التمتع بالحياة والغناء والالحان ، والى الاتصاف بالادب والعقل والمعرفة وحسن قواعد السلوك . ذاك ما يدفعنا للافتراض بأنه ــ في مثل هذه الحالات وكما هو في اساطير الغناء العربية ــ ظل الصوفي اي الجانب المظلم منه والذي لا يبدو للوعي وأمام الملأ . انه الحالة النفسية التي تمثل حب الغناء والاستمتاع في الشخصية «٢٨» ، او هو الجوانب النفسية التي تبقى تشد الى المتع الحسية والى الاتصاف ــ حسب العادة العربية المتأصلة ــ بالظرافة والادب والرزانة . ان ابليس ، في الكرامة ، قوى جسدية يجب قهرها من جهة ؛ الا انها من جهة اخرى تبقى بارزة وتقيم التوازن مع الوعي الصوفي الذي يسعى لتجاوزها . فابليس اشباع واظهار لقطاع من الشخصية يرفض الكبت ويعود الى المسرح بطرائق ملتوية كي يوفر للشخصية تكاملها ويمنعها من الوقوع في الاضطراب النفسي باقامته التوازن بين المطلوب صوفياً والقائم المتأصل في الحقل والانا . ان اسلوب حياة الصوفي هو الذي قرر هنا تفسيرنا لابليس ، ولظهوره في الكرامات بشكله الظريف والممتع والمساعد على تحمل الحياة المكابدة . انه اذن كالخاطر ، والهاتف ، والملاك يرد في المنام ، والشخص المجهول ، والجني القادم من بلاد بعيدة ، تعبير عن حاجة الصوفي للعون النفسي والمعنوي كي يستطيع متابعة هجرته الى الله . انه ، في كلمات اضافية ، رمز للاوعي ، او انه عمل اللاوعي والحالة النفسية التي تتهيأ للوضوح والبروز ؛ يتضح ذلك خاصة في صورة ابليس المقدمة لنا في نشاط الملحنين والمغنين اذ يظهر هذا رمزا للاستلهام والحدس والعمل نتركه بعد جهود كثيرة كي ينضج في اللاوعي .

ان لابليس اكثر من وظيفة ، في التصوف على الاخص . فهو واذ يظهر بصورة المؤدَّب والظريف والنظيف الثياب ، يؤدي دورا هو اقامة التوازن بين واقع الصوفي ومتطلبات الادب والاناقة ويلهم اللياقات الاجتماعية . هنا ، في هذه الصورة لابليس ، يعجب الصوفي بالمتع والحياة الجميلة وبالمجتمع الرفيع . لكن

---

٢٨ ــ للمقارنة هنا ان الشيطان (ابليس ، احيانا) هو الذي علم الناس ــ في حضارات كثيرة ، منها الفارسية ــ صنع الشراب والكحول والمتعات العديدة . عن هذا الدور التمديني له را. :
Krappe, 251, 299 - 300, 307.

الفلبة تعود الى الصوفي ، وللقيم وللوعي وللارادة ، الذي لا يلبث ان يقهر ما يقدمه المكبوت واللاوعي .

هـ / الكرامات ومعتقدات اخرى : اخذ التصوف المعتقدات السابقة على الاسلام التي ترى في الصوف تعبيرا عن التخلي والانقطاع ، ومن ثمت عن التطهر، اي عن التجربة الروحية والانسان الساعي الى التحقق بواسطة الموت ، او اماتة قطاعات معينة من الحياة . وربما يكون اخذ الصوفي لذلك النوع من النسيج قد انطلق من كون هذا الاخير مرتبطا بالموت والفداء والضحية ، اي بما يمثله الحيوان الذي يعطي الصوف (٢٩) .

كما اخذ الصوفيون المعتقدات الشعبية الوثنية المرتبطة بالارواح : فالاماكن المرتفعة مسكن للارواح ، وقد تسكن هذه في بعض الاشجار ، وقد تتمثل في طيور تبقى قريبة من البيوت ، وقد تخرج من القبر لتطالب بأمر (تراجع مثلا : الهامة والصدى) او لتقدم مساعدة (كما حصل مع روح حاتم الطائي) . هذه الاعتقادات الشعبية — وغيرها كثير ، كالمعتقدات بالجان والارواح الشريرة عموما التي سبق ذكرها او الالماح اليها — انتقلت الى الكرامة حيث تضخمت وسمنت حتى البدانة المفرطة .

والخلاصة ، تحيط الكرامة بالمعتقد الشعبي فتهضمه ؛ وتتغذى بدمه . لقد الفيناها هنا تبتلع المعتقدات الشعبية في الجن ، مثلا ، فتكررها لتثبت وجودها وصحة الرسَيمات السريعة التي عرضها الدين عن ذلك الكائن . وهكذا وجدنا الشعراني، مثلا، في احاديثه عن الجان ، يكرر ما يقوله الجاهلي وما استمر قائما في المخيلة الشعبية عن العزيف (صوت الجان) ، والصلات المتنوعة (زواج ، تمازج، قواعد السلوك وقوانين الزواج) بين الجن والانس (٣٠) ، والضربة الواحدة التي تقتل الغول (فالثانية تعيده الى الحياة) ، والجني يمسكه الصوفي برجله فتدق هذه

---

٢٩ — تناقل الصوفة ، او قطعة من ثوب الصوفي ، بين المريدين استمرار وتواز للمعتقد الشعبي بالثوب الذي يخلق صفات واحوالا خارقة (ثوب الريش مثلا ، طاقة الاخفاء ...) ثم للمعتقد الذي يرى ان نقل الصفات النفسية يجري بنقل او حمل خيط من صوف او بربط هذا الخيط والنفخ عليه .

٣٠ — يراجع : بدر الدين الشبلي ، كتاب آكام المرجان في احكام الجان ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٦ ؛ الدميري ، حياة الحيوان ؛ القزويني ، عجائب المخلوقات . وقد اظهرنا في تحقيق ميداني جرى في اواخر الستينات استمرار وجود الكثير من تلك المعتقدات القديمة في الذات العربية .

حتى تصير كالشعرة : لطائف المنن ، الجزء الاول ، للشعراني (٣١) ... بل ربما يتاح هنا القول بأن الصوفي نفسه تماهى (تعين ، تقمص وظيفة) في الجني فصار ينسب الى ذاته ما كان يعطى من وظائف وصفات لتلك الكائنات الخفية (٣٢) .

ومرة اخرى ، ينطلق الصوفي من واقعه الى العالم الذي نشأت فيه التصورات الدينية او الى منشأ التكاليف والمعتقدات الدينية والعبادات . ثم يرجع من هذا العالم الثاني الى واقعه ليؤكد تلك المعتقدات ؛ فيعطيها قوة وجسدا وروحا ، أو يشرحها ويوضح مراميها وطقوسها .

٦ ـ استبدان لكرامة الرقص الجماعي وبعض الفنون الشعبية والدينية الاخرى :

سرعان ما انقاد التصوف ، من حيث هو تعبير واثارة للعواطف الدينية ثم رغبة في الاتحاد بالله ، انقيادا انتحائيا او قسريا الى اجتياف الفنون الشعبية متمثلة في الرقص الجماعي والموسيقى والصوت ؛ هذا الامتصاص المتبادل والتداخل يوضح مرة اخرى ان الظواهر الاجتماعية تترابط وتتعاضد... وهكذا نقلت حلقات الذكر الى دمها دم الموسيقى ، والضرب على الآلات ، والصوت الحسن ؛ وبذلك بدا الصوفي انسانا عالميا ، اي ذلك الانسان الذي منذ القديم يلجأ الى الرقص والطبول والموسيقى لاثارة وعيه الديني ، او للتعبير عن عواطفه ورغباته ازاء القوى المعبودة . واتت بالتالي حفلات الذكر صورة اخرى للنمط التعبدي المتمثل في ربط الدين والموسيقى سواء عند البدائي في حفلات التام تام tam tam ورقصات الحقول وفي ساحات المعابد ... ، ام في المعابد البوذية ، ام في الكنائس المسيحية . وعوضت حلقات الذكر ، وكان لا بد عليها من ذلك التعويض، عن الغياب النسبي للصلة الوثيقة بين الدين والموسيقى في الطقوس الاسلامية .

باجتياف التصوف للغناء والقرع والرقص ، سمن وازداد بدانة ؛ واضاف الى تركيباته نسغا جديدا ، وطفق يوافق تلك الموسيقات على صحة ما تحدثه من نتائج. وهكذا اطلق صفة او اسم كرامة على الحالة التي تحصل للصوفي ـ وما يفعله هذا الصوفي ـ اثر الوجد الحادث عن فريق الرقص او السماع او الطرب . وفي الواقع ، ان ما يبلغه الصوفي عند انتهائه من الحلقة قريب مما يصيب المشارك في

---

٣١ ـ ر١٠ ؛ من صلات الجن والانسان (الصوفي خاصة) عند الشعراني ، طه سرور ، التصوف الاسلامي والامام الشعراني ، ١٥٣ ـ ١٥٩ . ر١٠ ، ابن ابي الحديد ، ج١٩ ، ص ٤٤٤ ـ ٤٥٠ .

٣٢ ـ صار الصوفي ، مثل المعروف عن الجني ، يكبر ويصغر ويغير احجامه .

حلقات الرقص الجماعي كالزار وغيرها ، ورقصات الدراويش والمولوية ، وفي المواسم الاحتفالية الهندية وغيرها (٣٣) : كل مشارك ، في هذه الميادين المتشابهة، يشعر في خاتمة الاحتفال بالارتياح والحالة الجديدة والنشوة وفرح الجميع . ففي تلك التشاركات تنمو رابطة تجانس بين الافراد ، وتتوحد ــ اثر توحيد الايقاع والخطى ــ انفعالاتهم واحاسيسهم وتتماثل مشاعرهم ، ثم يتصلون ــ كما يدعون ــ بعالم ما بعد الطبيعة .

لنتذكر ان الرقص الجماعي البدائي ذو غايات هي استمالة الارواح او الاتصال بالقوى المسيّرة للعالم ، وانه يقوم بوظائف هي علاجية عند المرضى ، وطرد الشر، وانه متنوع الاحتفالات (عند البلوغ ، في المواسم الزراعية كالحرث والحصاد ، عند الموت والولادة) . وتلك الاحتفالات تدور حول فكرة الخصوبة ، اي الارض ام في النسل أم في الجنى ، وشديدة الارتباط بالعقيدة الدينية اذ قد تلبس اقنعة تمثل آلهتهم ، او يقلدون حركات الحيوان البري (الطوطمي) ، او حركات رامزة الى مواسم والى اعمال الطبيعة . ولنتذكر هنا ، اخيرا ، الاحتفالات بأعياد تموز .

فلنحاول الان اخذ الرقص الجماعي الصوفي او ، على الاوضح ، ادعاءات بكرامة من نوع ما لبعض المشاركين ، على ضوء المعطيات الانثروبولوجية في الرقص الجماعي ثم على ضوء ما يقدمه التحليل النفسي من معلومات عن الراقص في تلك الحلقات المشتركة (٣٤) . باللجوء الى ذلك الاخذ تتبدى لنا بعض الحقائق، واهمها : قوة الرمز في توحيد العواطف ، وادخال الفرد في الجماعة ، واذابة الوعي الفردي لصالح الوعي الجماعي . ثم هناك حقيقة اخرى وهي قدرة النفسي ــ او قدرات الرمز الكبرى ــ على خلق حالات بدنية معينة يدرسها اليوم علم هو الطب النفسبدني . يتحدث يونغ ، من بين كثيرين ، عن الهستيريا الجماعية التي تجتاح الراقصين فينكسف العقل والوعي والادراك الحسي ؛ وقد يوجه هؤلاء السلاح الى انفسهم ، فيطعن الفرد ذاته (٣٥) . والحديث عن عدم الشعور بالالم عندما يطعن الشخص بدنه ، ابان احتفالات الرقص الجماعي ، شيء مألوف عند الهنود، وفي الاحتفالات الدينية وعالم الكرامات✶. وكذلك فمن المألوف ايضا ان «تحل» روح معينة ــ روح الحيوان الطوطم مثلا ــ في جسم الراقص الذي يلبس قناعا يمثل ذلك الحيوان (٣٦) .

---

٣٣ ــ واحتفالات الحج الجاهلي كانت «مكاء وتصدية» : صفيرا ورقصا جماعيا وما الى ذلك .
34 — Jung ... , Man and his Symbols, 21, 262, 263.
35 — Jung, Man and his Symbols, p. 21.

٣٦ ــ يونغ ، نفسه ، ص ٢٦٢ .

✶ قا. : خميس الدعسة ، طعن البدن بالحربة ــ او ما اليها ــ دون الم عند افراد بعض الطرق الصوفية ، الخ .

وتظهر حقيقة ثالثة ، او مقولة رئيسية توضح ما يشترك فيه الرقص الجماعي الشعبي والكرامة المعزوة للصوفي بفعل الرقص والتواجد وما اليهما . تلك الحقيقة هي ان الانسان يتحرر غبيئذ من المخاوف ، والاضطراب ، ومن القلق بشكل خاص . ثم ان تصريف المكبوت ، والتنفيس او التفريج النفساني ، يجريان بطريقة اجتماعية ومقبولة من الجماعة ؛ ويظهر على السطح والوعي ما كان المجتمع قد دفع بالفرد الى دفنه في الاعماق .

اخيرا ، تظهر حقيقة رابعة وهي الوحدة النسبية ، لكن الملحوظة ، بين الرموز المألوفة في حلقة الرقص الجماعي الشعبي والرموز التي تنظم وتحكم حلقة الوجد والانجذاب . وربما لا اتعدى المعقول ان اخذت حلقة الوجد عموما على انها تعبر بالحركة والايقاع عن مفاهيم صوفية ، وعن نظرة الى الكون ، ورغبة بالاتحاد مع الله ، وطقوس تعبّدية . فطواف الدرويش او دورانه هو طواف رمزي حول الكعبة (وهذا طقس ديني) ، ومسكه لعباءته مبعدا اياها عن بدنه قرب صدره تعبير رمزي عن البراءة والتخلي عن الذنوب والدنيا ، ورفعه ليده اليمنى هو رفع معنوي لها اي رمز الى انه يغلّب ما تمثله اليد اليمنى ــ وجهة اليمين في الاسلام ــ على كل شيء في الحياة ، الخ . . . وربما يكون بسط راحة اليد دليلا رمزيا ، ايضا وايضا، على انه لا يملك شيئا ولا يملكه شيء (سلوك صوفي) .

٧ ــ اغتذاء التصوف بالعلوم الخفية :

لا يفهم التصوف ، ولاسيما مظهره الاجتماعي المتمثل بالكرامات ، دون اخذه على خلفية هي مجموع علوم السحر والنجوم والاحرف والنيرنجات (٣٧) . . . كانت العلاقات وشيجة بين هذه الطرق في كسب العيش والاستعلام وبين التصوف ، وكان الانتقال من ميدان الى آخر سهلا ، والتأثير المتبادل ملحوظا ، وكذا التكامل والتداخل .

ينطبق الجانب الخفي في التصوف ، ومن ثمت في الكرامات ، على ذلك الجانب نفسه في العلوم السرية . وهكذا قام ، منذ البداية ، سرداب يسهل عمليات التفاعل والتناقل بين الصوفي وعلم الحروف ، او بينه وبين كاشف

---

٣٧ ــ عن هذه العلوم ، راء : طاش كبري زاده ، مفتاح السعادة ، ج١ (القاهرة ، ١٩٦٨) ، ٣٣٥ ــ ٣٤٧ . وعن فروع السحر : نفسه ، ٣٦٤ ــ ٧٠ . ويورد ابن النديم (الفهرست ؛ ٣٦٩ ــ ٣٧٣) اسماء الكتب التي تبحث في السحر والطلسمات والنجوم والحيل .

الحجاب ، والعالم بالصنعة ، وما الى ذلك ؛ ولقد انتبه الاقدمون ايضا الى ذلك الجسر الباطني :

أ / **من الكرامات الى علم السيمياء وبالعكس** : يقول ابن خلدون ، مثلا ، حدث علم السيمياء ، اي علم اسرار الحروف ، «عند ظهور الغلاة من المتصوفة وجنوحهم الى كشف حجاب الحس ، وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر» (٣٨) ... فقد جعل هؤلاء «الالف للنار ، والباء للهواء ، والجيم للماء ، والدال للتراب» (٣٩). وعادة ما نجد الصوفي مشتغلا بعلم السيمياء: فشهابالدين السهروردي كان يسحر «بطريقة علم السيمياء» : حوّل الضفدع خنزيرا ؛ واسقط هذا السهروردي راسه «وبقي الراس يقول للاوزاعي : يا ابا عمرو... ...» (٤٠).

واذن ، اندمجت الكرامة هنا بعلم السيمياء ، او كانت عطاء هذا السحر . وما تآليف البوني وابن عربي سوى نماذج من اندماج التصوف بالعلوم الخفية التي على ضوئها يجب شرح كرامات ابن عربي ، بل ونظرياته ايضا احيانا غفيرة .

ب / **التصوف والكيمياء** : وحصل ايضا التداخل ـ والتفاعل المستمر ـ بين التصوف وعلم الصنعة ، او الكيمياء ، الذي كان مكتنفا بالسحر والتقديس . ان علم الصنعة (٤١) علم من عند الله، وصنعة شريفة بل هو افضل صنعة على الاطلاق. يسعى الى تحويل المعدن الخسيس الى ذهب ، ورفع العادي الى الشريف ؛ يسلب خواصا ويقيم خواصا جديدة فاضلة ، كاملة ، سامية الخ ... وهكذا فان هذا العلم الذي اطلقت عليه اسماء عدة ، استهوى الافئدة ، وامتزج بالشعوذات (والخرافات والسحر والتنجيم وضروب الحيل والحذاقة) عبر مسيرته لتحقيق ما سماه اسمى غاية للانسان بواسطة حجر الاكسير . هذا الحجر ، الذي يغير كل مادة ويحقق كل امنية ، هو الحالة التي يبلغها الكيميائي وتصبح عندها قدرته مطلقة ، فيتوجب عليه من ثمت كتمان السر .

في المقابل ، ما التصوف ازاء الكيمياء ؟ انه تحويل البدن ، وتحويل الانسان العادي، الى أشرف وأسمى وانبل و... ، و... ؛ وهو ارفع علم ، وصاحب عدة اسماء ✱ ؛ امتزج بالخرافات والشعوذات ، واستهوى الناس ، ولوحق ادعياؤه ،

---

٣٨ ـ ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٩٣٦ .

٣٩ ـ نفسه ، ص ٩٣٧ .

٤٠ ـ طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ... ، ج١ ، ص ٣٤٠ . ابن ابي اصيبعة ، ٦٤٢-٦٤٣ .

٤١ ـ ابن النديم ، الفهرست ، ٤١٨ وما بعد .

✱ عن اسماء علم التصوف ، را. : الكلاباذي ، التعرف ... ، ٨٦ ـ ٨٩ .

وفرض البعض عدم اذاعته بين الناس ، الخ . ان الموازاة بين التصوف وعلم الصنعة تدهش بسطوعها ؛ والفرعان نتاجان بلونين مختلفين للبنى عينها ؛ ويقومان على هيكلين متشابهين . انهما بنية واحدة ، ذهنية واحدة ومسعى واحد.

لكن الصوفي حاز الكرامة فحقق أمنياته ؛ اما الكيميائي العربي فلم يستطع بلوغ مثله في امتلاك الاكسير او حجر الفلاسفة ، الموازي للسر الاعظم عند الصوفية .

ج / **انتقالات اخرى وتبادلات في العلوم والاسماء** : جرى ذلك عبر جسور التأويل والاتجاهات الباطنية، وبحكم تشابه النزعات الاستسرارية **ésotériques** ووحدة الهدف والطرائق احيانا عديدة . اجتافت الكرامات صناعات الاستعلام كافة : فقد اخذ الصوفي روح صناعة خط الرمل التي يحدثنا عنها باقتدار ابن خلدون (٤٢) ، وامتص نسغ وسائل استعلام الغيب بواسطة حساب النيم ، او بواسطة الزايرجة (٤٣) ؛ ووافق صاحب الكرامة اتجاهات الكهانة (٤٤) ، والرؤيا ، وشتى الصناعات التي تخبر بالمغيبات .

وجرى ايضا تبادل في الاسماء والصفات والالقاب ، مما يدفع للظن بأن الصوفي كان ، اصلا ، ذلك الكاهن او الكيميائي او الرائي او ما الى ذلك . نلحظ ذلك التداخل ، بل الوحدة في الاسماء ، والمشتركية في النشاطات ، عند تدبّر ما يلي : «فلان» الصوفي وضع كتابا في الكواكب (٤٥) ، وجابر بن حيان – «كبير السحرة في هذه الملة» (٤٦) – عُرف بالصوفي (٤٧) ، وكان ذو النون متصوفا وله اثر في الصنعة وكتب مصنفة فيها (٤٨) ، وكان السائح العلوي صوفياً وشهيرا في الصنعة (٤٩) ، الخ ... الا تثبت هذه الالقاب الواحدة ، لعاملين في نشاطات مختلفة ، ان الصوفي شخص يعمل او ينتفع او ينتمي الى تلك الميادين والسلوكات؟

اخيرا ، اتفقت الكرامات والطلاسم . فاخذت الاولى شتى ما وجدته من

---

٤٢ – المقدمة ، ١٩٩ .

٤٣ – عن هذه ، ر.، : المقدمة ، ٢٠٣ .

٤٤ – عن الكهانة ، ر.، : نفسه ، ١٧٤ – ١٧٨ .

٤٥ – ابن النديم ، ٣٤٢ .

٤٦ – ابن خلدون ، ٩٢٤ .

٤٧ – ابن النديم ، ٤٢٠ .

٤٨ – نفسه ، ٤٢٣ .

٤٩ – م. ن. ، ص ٤٢٤ .

قدرات سحرية ومن رموز في الطلسم كما تعرفه المخيلة الشعبية : فالطلسم هو الكلمة (او الحركات او الاداة) التي تحل المعضلة ، وتمنع الشر ، وتوصل الى الكنز او الحقيقة . بالطلسم يحقق البطل غايته التي لا يبلغها الا عن طريق واحد، ولا تجوز لغيره : فبكلمة يستطيع علي بابا ، في القصة الشعبية ، ان يفتح الابواب المغلقة ؛ وبلبس ثوب الريش يختفي البطل ، وبالاسراع الى فك ضفائر الغولية ينجو هذا او ذاك ؛ وبرش الماء او بتأدية حركة ما او بامتلاك علبةٍ ما او شيء معين يسقط الرصد وتقتل الحيات والافاعي والكلاب الحارسة للكنز وتخمد النار المحيطة بالمخبوء ؛ وبخرقة الحائض تسقط الابواب الموصدة والحصون المقفلة والصعوبات والمتاهات والجان ؛ وبربط خيط الصوف حول المعصم يسلم الفرد من الحيات ويربط نفسه رمزيا بالحياة والمعبود ؛ وبطاسة الرعبة يزول الخوف وتعود الطمأنينة .

ماذا فعل البطل الصوفي ازاء هذه القدرة الخارقة لشيء واحد وبسيط ؟ لقد اجتاف كل ذلك وركزه في مفهوم سري وسحري واحد وبسيط هو : اسم الله الاعظم .

فاسم الله الاعظم يقوم ، في الكرامة ، بوظائف كل طلسم اي كل حركة وكل شيء قادر على اجتراح الخوارق . وما الكرامات ، في نهاية المطاف ، سوى تطبيقات لرغبات حققها للصوفي امتلاكه ، او ما ظنه امتلاكا ، لذلك السر او الاسم الحاوي كل سر وكل اسم وكل قدرة .

٨ ـ الكرامة والاسطورة والاستعارة عند اهل النظر :

دحض الجاحظ خرافات كثيرة منسوبة الى أرسطو او وردت في كتبه ؛ الا ان هجوم ابن حزم كان اشد مضاء على خرافات العصر والتوهمات والمزاعم لاسيما المتعلق منها بالنجوم وتأثيرها ، وبالتفسيرات الخرافية التي اتخمت بها قصص الانبياء . ثم كان على ابن خلدون ان يحاكم معتقدات شعبية كثيرة ارتبطت بالدين، وتصور الكون عموما ، وبعض العلوم والطقوس والخرافات . وليس كابن تيمية (٥٠) ـ وابن الجوزي وابن القيم الجوزية ـ من كان عنيفا في تفنيده ودحضه للكرامات الصوفية ولما ينسبه المتصوفة الى انفسهم او الى بعضهم بعضا ، والى

---

٥٠ ـ ابن عبد الهادي ، العقود الدرية من مناقب ابن تيمية (القاهرة ، مطبعة حجازي ، ١٩٣٨)، ص ١٩٤ ـ ١٩٥ ؛ ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج١٤ ، ص ٣٦ .

قبورهم وممتلكاتهم . لكن تلك الاصوات الرافضة لم تكن مؤثرة ؛ ولم تنج حتى عقول الفلاسفة من ثقل الضغط الاجتماعي والفكري الذي كانت الكرامة ــ وما اليها ــ تحدثه .

والكندي ، وان اشار الى مثالب التنجيم ، فانه وضع عدة رسائل في الفلك والنجوم ، وآمن بامكانية التكهن بواسطتها (٥١) . وفي تحليله لقوة التنبؤ في النفس يعطي المخيلة قدرات كبيرة ؛ وللقوة المصورة في النفس ، كما يقول ، قدرات على توليد الصور التي لا وجود لها في الواقع (رجال ذو قرون ، حيوانات تتكلم ...) . لقد بقي الكندي ، رغم العقلانية التي امتاز بها ، ضعيفا امام سلطة الكرامة او ما يشبهها ، فقبل عقله الشيء وضده معا .

ويحمل الفارابي على المنجمين والكهانة والاهداف الكسبية والتعوذية القائمة وراء هذه النشاطات (٥٢) ؛ ويلجأ الى الاستعارات والرموز قليلا وفي بعض الحالات فقط ربما بسبب شدة اهتمامه بالمنطق . اما المعلم الثالث في الفلسفة العربية الاسلامية ، ابن سينا ، فقد اكثر من الجنوح نحو الرمزية في مؤلفاته ؛ نذكر عددا منها : الاشارات والتنبيهات ، حي بن يقظان ، رسالة الطير ... واهتمامه بالتصوف ــ في كتب او رسائل اخرى ، او في القصيدة العينية (٥٣) ــ سبب من اسباب اهتمامه بالاستعارة ، والتعبير المجازي ، والصورة ، والاسطورة ... وهكذا نجده يلجأ الى الرمز للتعبير عن النفس من حيث اصلها ومصيرها وارتباطها بالجسد . فرسالة الطير (٥٤) ، مثلا ، قريبة من ان تكون قصة صوفية صرفة : الطيور هي الناس ، والقفص هو الجسد للنفس ، وافلات بعض الطيور من الشرك هو خلاص بعض النفوس (وهم الصوفيون) ... اما جبل الله واجتياز طبقاته فعبارة عن السلوك الصوفي الى الله او الرحلة الكبرى التي طالما وصفها الصوفيون ... كذلك فان «حي بن يقظان» (٥٥) استعارة ، او مجازية ، تحكي رحلة الصوفي المنطلق من مكابدة البدن في طريقه الى الله ، كما تقترب عن قصد

---

٥١ ــ رسائل الكندي الفلسفية ، ج١ ، ٢٩٤ وما بعد .

٥٢ ــ الفارابي ، رسالة في ما يصح ولا يصح من علم احكام النجوم ، في : مجموع رسائل الفارابي ، ص ٧٦ ــ ٨٩ .

٥٣ ــ راء : د. فتح الله خليف ، ابن سينا ومذهبه في النفس (بيروت ، ١٩٧٤) ، ص ١٢٩ وما بعد .

٥٤ ــ طبعها مهرن (Mehren) في : traités mystiques d'Avicenne ، ليدن ، ١٨٩٩ .

٥٥ ــ طبعها احمد امين ، مع قصتي ابن طفيل والسهروردي اللتين تحملان العنوان ذاته (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩) ، ص ٤٣ ــ ٥٣ .

او لشبه فكري من النظرية الافلوطينية في النفس . والرحلة الصوفية ، كرحلة النفس من المبدأ ثم الى الجسد ثم الى المبدا ، اندمجتا في فكر ابن سينا وفي الفكر الصوفي كي تؤلفا خطا واحدا مستمرا وآخذا بابعاد تدرّجي للتصوف عن منابعه الدينية وسيره الصراطي . ثم هناك لابن سينا ايضا قصته «سلامان وابسال» (٥٦) ؛ وهي تعبير بالرموز عن التصور الفلسفي للنفس البشرية الذي نجده في «رسالة الطير» ، وفي «القصيدة العينية» ، و«حي بن يقظان» ، وغير ذلك من رسائل سيناوية . فولادة سلامان صورة لنظرية الفيض وصدور النفس، وابسال ــ المراةالتي ارضعته ــ هي البدن، وعشق سلامان (النفس) لابسال (البدن) هو عشق النفس للذة ، وبحر المغرب الذي هربا اليه رمز للغرب اي الغربة اي الشر والظلام والغروب ... اما بقية القصة هذه فعبارة عن تجسيد لرحلة النفس البشرية ابتداء من الفيض ، ارتباطها بالبدن او ظهورها ، ثم انغماسها في الشهوات ؛ ثم محاولاتها الانفلات بحثا عن الخلاص الذي ينتهي بفرق ابسال ونجاة سلامان (النفس ، الصوفي) .

وكما يفعل الصوفيون ، فان ابن سينا لجا الى الترميز بالحروف : فابن سبعين (٥٧) ، او الصادق في التفسير القرآني المنسوب اليه ، والحلاج ، و... ، كلهم اهتموا بالحروف وايحاءاتها . وسعيد بن ابي الخير ، مثلا ، يجعل التاء في تصوف رمزا لكذا ، والصاد رمزا لـ ... (٥٨) ؛ وابن سينا يجعل من الهاء رمزا لهبوط النفس من الملأ الاعلى ، والميم لموطنها الاول ، والشاء للثقيل اي الجسم (ولعل ذلك يقرب ايضا ــ الى حد ما ــ مما فعله النحويون تحت اسم الترخيم ؛ وفي جميع الاحوال لا يجوز اغفال ربط العطاء الصوفي بالنحو والادب وعلوم اللغة) .

لكن ابن سينا يختلف هنا ، في قصصه الاستعارية هذه ، عن قصص الصوفيين في كراماتهم . ثم انه ، مع ذلك ، يعتقد بالكرامة اعتقادا راسخا ويحاول اقامتها ــ لا لمجرد تثبيت النبوة ــ على أسس من احوال النفس ، وعلى عجز الانسان عن فهم القوانين الكونية ، وعلى قدرات خارقة لبعض النفوس عندما تبلغ درجات رفيعة من التطور والسمو (٥٩) .

---

٥٦ ــ ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (القاهرة ، ١٩٠٨) ، ١٥٨ وما بعد .

٥٧ ــ رسائل ابن سبعين (تحقيق بدوي) ، ص ٦ حيث يقول : عامه في الانسانية انسان ، وفي ح ح ، وفي ج ج ...

٥٨ ــ وكذا يفعل ، مثلا آخر ، الصوفي حسن رضوان . راء ، عنه ، زكي مبارك ، التصوف الاسلامي ، ج١ ، ص ٢٥٩ .

٥٩ ــ سنرى بعض ذلك التفسير في الفصل اللاحق .

وقمّش اخوان الصفا كثرة من الاساطير والمعتقدات بالتنجيم والسحر والكرامات ، وابرزوا ما توصل اليه عصرهم من عطاءات في علم الاعداد وعلم الحروف ، ونهلوا من النمير الباطني والتعاليم السرية ما أبعدهم كثيرا عن الشريعة الظاهرة وقرّبهم من النظر الصوفي. بل حاذوا الصوفيين في ضرورة الكتمان، حينا، وفي تدرج المتعلم او السالك حينا آخر ، وفي المعرفة الغنوصية ، واللجوء الى الرموز والتاويل بكثرة ولضرورات .

فمن الامور الصوفية عند «الاخوان» تأويل المعتقدات الدينية كالجحيم والجنة مثلا (٦٠) ، وفهم التكاليف والعبادات بشكل رمزي او غير حسّي ، والنظر الى الاديان نظرة شمولية تؤمن بوحدة الحق وبعدم الفرق الجوهري بينها (٦١) ، ولا تتعصب «على مذهب من المذاهب» (٦٢) . ثم ان الرسائل ، كالتصوف ايضا ، دعوة الى تغيير المجتمع بالفكر والعقيدة . فبواسطة بناء الفرد يمكن ، في نظرهم وكما يرى الصوفيون ، بناء المدينة الفاضلة واقامة المجتمع المثالي .

يرى ابوحيان التوحيدي ان الوحي أرفع من العقل وأنفع للناس (٦٣) ، لكنه يقول بوحدة الوجود . ويفهم التكاليف او العبادات التي هي توقيفية فهماً باطنيا او لنقل غير حسي اي هو يوافق الصوفيين في نظرتهم الى الحج مثلا : فأبوحيان، الذي عرف التصوف على يد ابي سعيد السيرافي ، وضع كتابا ، في حكم المفقود، بعنوان «الحج العقلي اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي» . ولعل هذا ، مع نظرات صوفية اخرى (٦٤) ، هو ما جعل التوحيدي في عداد «زنادقة الاسلام» .

وعلى الضفة الاخرى للفلسفة ، كان اهل النظر الفلسفي المتاثر بالهلّينستيين يكررون الرؤية عينها للكرامة والعلوم السحرية . كان مسلمة المجريطي (؟) ، في «الرسالة الجامعة» التي تلخص رسائل اخوان الصفا ، و«غاية الحكيم» و«رتبة الحكيم» (٦٥) امام اهل الاندلس في التعاليم السحرية والصنعة . ومن جهة الرموز،

---

٦٠ ــ اخوان الصفاء ، رسائل (بيروت ، ١٩٥٧) ، ج٣ ، ص ٦٢ ــ ٦٣ ؛ الرسالة الجامعة ، ج١ ، ص ٦٨٩ وما بعد . قالوا ان النعيم ، مثلا ، هو «موطن الارواح وسعة السماء» ، والجحيم: «عالم الكون والفساد» .

٦١ ــ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٣ ، ٤٨٦ وما بعد .

٦٢ ــ م.ن. ، ج٤ ، ص ٤٢ .

٦٣ ــ ابوحيان التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة ، ٢ ، ١٠ .

٦٤ ــ ن. ابوحيان التوحيدي ، الاشارات الالهية ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ج١ ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

٦٥ ــ ابن خلدون ، المقدمة، ٩٢٤ ، ٩٧٧ . را : اخوان الصفاء ، الرسالة الجامعة ، تحقيق مصطفى غالب ، بيروت ، دار الاندلس .

ياخذ ابن باجه ، في «تدبير المتوحد» ، الانسان من وجهة نظر صوفية ؛ ولا نخطيء ان رأينا مدينته الفاضلة ، والمتوحد ، والسعي للاتصال بالعقل الفعال — على غرار هذه الامور عند الفارابي وابن سينا — صورا من صور مدينة الاولياء الصوفية، وحالة الصوفي في أعلى مراحله وفي سعيه الى «وحدة الشهود» ، او الاتحاد ، او الفناء في الله ، او «الجمع» و«جمع الجمع» ، حسب الاصطلاحات الصوفية .

أوصل ابن طفيل ، في «حي بن يقظان» ، الجانب «الفلسفي» من التصوف الى اعلى قمته . فقد لخص ، بالاشارة والرمز ، الى مشكلة المشاكل في الفلسفة الاسلامية ، وغاية الفيلسوف العربي . ولا ريب في ان حي بطل صوفي ، وخير ممثل لتجربة العقل والوحي في الفلسفة ، وحمّال رموز صوفية ؛ وتعبير شاعري وادبي عن كرامات السالك الى الله . فمثلا ولادته التلقائية ترمز الى استغناء الصوفي عن المجتمع ، ووجوده في جزيرة رمز الى كون الصوفي منعزلا ومتوحدا، ومساعدة الظبية له يعني العون النفسي الذي يلقاه المريد في طريقه الى الهجرة الكبرى ، واهتداؤه اثر تحدي الموت رمز صوفي ايضا او طريقة اهتداء مالوفة في التصوف . واكتشافات حي ، في سيرورته للتكيف مع حقلــه ، هي اكتشافات المريد الذاتية. وكذلك يتفق حي تمام الاتفاق مع الصوفي من حيث الغاية والنهاية اللتين يتوصلان اليهما . واذن فحي بن يقظان تعبير عن تجربة صوفية في الفرد وفي التاريخ الفكري .

***

اذا كان الفلاسفة قد تبنوا المذهب الصوفي — لاسيما غاياته وبعض وسائله — الى جانب ما عرفوه من نظرات عقلية ، فان علماء الكلام لم يشذوا عن هذه القاعدة . فقد رسم علماء الكلام حدودا للكرامة ، وميزوا بينها وبين المعجزة ، وبين الولي والنبي :

يرى البغدادي ، مثلا ، «ان المعجزات والكرامات متساوية في كونها ناقضة للعادات» (٦٦) ؛ لكن الفروق بين هذه وتلك موجودة ، فالاولى خاصة بالانبياء والاخرى بالاولياء . فصاحب سليمان اتى «بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف اليه» ، ومن الكرامات «قصة عمير الطائي مع الذيب حتى قيل له كليم الذيب ،

٦٦ — عبد القاهر البغدادي ، اصول الدين (استانبول ، ١٣٤٦ — ١٩٢٨) ، ص ١٧٤ .

وقصة اهبان بن صيفي وابي ذر الغفاري مع الوحش» (٦٧) .

في مقابل البغدادي ، كممثل لقطاع كبير من قطاعات علم الكلام ، وامثاله نظير امام الحرمين في «الارشاد» والغزالي والاشاعرة عموما ، تقف القدرية التي انكرت كرامات الاولياء . فقد حرّم «اهل القدر بشؤم بدعتهم» (٦٨) الكرامات ... اولئك هم اهل العقل في الفكر العربي . اما علماء الحديث والفقهاء ، من مبتديء ومحدث وحافظ حجة وحاكم، فقد كانوا عموما من اعداء الكرامات واصحابها، والاقرب الى الشريعة والكتاب .

وهكذا تكون الكرامة مسايرة ، ومعايشة للنظر العقلي والبحث المنطقي في الفكر العربي المتفلسف . وتبدو متأصلة في الواقع المادي وفي العقول ، ومستحوذة في تمكنها من النفوس والبنى الاجتماعية . فالمناخ الفكري الذي يرفضها لم يوجد ، وكذا ايضا حال الوضع الاجتماعي . اما الاستعارات ، والتعبير بالمجاز والرمز والصورة ، فوجدت هي ايضا طريقا لاحبا الى كتابات «اهل النظر» لكونها نافعة ثم بفعل عوامل دينية اولا ، ثم للهرب من السلطة القمعية ثانيا ، ومن نقمة العامة ثالثا .

ومن حيث كون الكرامة تحويلا الى ارفع ، لاقت هوى في نفس ابن الفئة الاجتماعية التي تجد املا في الارتفاع الى فئة اسعد . فكان الكرامة اذ تسوّغ وتبرر التحول ، وتظهر الامكانية والامل في الانتقال من طينة (او عرق او فئة او لون) الى ما هو افضل ، تحدث رنة وتجاوبا عند الراغبين والمنتظرين لذلك التحول والانتقال .

ومن حيث ان الكرامة تعلّم مباديء ، وتضرب الامثال ، بطرائق ايحائية او غير مباشرة فانها حظيت باهتمام في مجال التأديب او ، حسب المصطلح الحديث، التربية . كما انها ساعدت على تقديم الفكر المجرد بأثواب مبسطة ومفهومة يلبسها اناس وهميون يقومون ، في مجالات جذابة ، باعمال لامألوفة وغالبا ما تنتهي بسعادة تبهج القلوب .

٩ ــ رجعة الكرامة الى أوساط غير صوفية :

عايشت الكرامة العقل والمنطق عند المفكر الواحد ، وفي الذهنية الواحدة ،

---

٦٧ ــ نفسه ، ص ١٨٥ .

٦٨ ــ نفسه ، ١٨٤ و ١٨٥ .

والسلوك الواحد . رأينا ابن خلدون، او ابن سينا ، يتقبلها ويبررها ؛ وليس ذلك شذوذا ولا ظاهرة مرضية او غير سوية . ففي تلك النظرة الى الكرامة نظرة الى العقل تراه عاجزا عن تخطي ما رسم له ، وترى الدين يطال مجالات لا يطالها الاخير ولا يحكمها المنطق . وتلك النظرة عينها هي اهم ان لم تكن أوحد المقومات التي ما تزال تسقي جذور الكرامة في عقول بعض المعاصرين المتميزين . وفي جميع الاحوال ، فهي سائدة ، تعيش مرتاحة ، وتؤدي عدة وظائف .

أ / **رجعة الكرامة الى الظهور كرد فعل وحماية للذات المنهزمة في العصور الحديثة والمعاصرة** : انها احيانا عديدة ، وفي كلمات قليلة ، رد على الاستعمار ، وعلى الانجراح الثقافي والتشكيك في الابعاد التاريخية وفي القدرات والكفاءات الحضارية . انها هروب الى الاساطير القومية ، وملاذ تجده الذات المنجرحة في شعور بالتفوق مرجو ومامول (٦٩) . ففي الكرامات يبدو البطل فاعلا ، وقادرا ؛ ومظهرا العدو بلا ايمان وبلا اخلاق شبيها بالانثى او من رموز الانثى .

ما تزال الكرامة ترى الانسان ــ كما يراه الكثير من الاتجاهات الفكرية العالمية المعاصرة ــ وحيدا بلا معين ، والعالم ساقطا ، والناس مزيفون وانبياءهم ادعياء ، والقيم الروحية في تدهور ، والعفوية والاصالة معدومتان ، والاحداث والوقائع تسحق الخيال والوجدان .

ب / **رجعة الكرامة (والاسطورة) الى الشعر العربي المعاصر** : يعرف الشعر العربي المعاصر الكثير من الاشارات الرمزية والدلالات الاسطورية التي تعود الى النوع الانساني برمته ، اي الى الميتولوجيا المقارنة والمتشابهة في العالم . فالشاعر العربي المعاصر يكرر تجربة الصوفي ، او الانسان الاول ، والحالم ، والبدائي ، والطفل ، والفنان ، الخ في معرض حديثه مع الشجرة مثلا ، او القمر (٧٠) . انه يكلم الجماد وكأن لهذا روحا ، او كأن للانسان قدرة خارقة على الاشياء والعناصر الطبيعية ، وامكانية القفز فوق كل سببية ، وتحقيق كل امنية في العالم . الشاعر، في هذا المجال، يتفق مع الصوفي من حيث النظرة الى الطبيعة والحتميات. كما انهما يخلقان او يلتقطان الاشارات والرموز عينها ، ويعبّران عنها من خلال التجربة المعاشة والنفاذ الى الاعماق . وكما اتفقا من جهة كونهما يخضعان لبنية التشارك ، التي قلنا اننا نجدها عند الطفل في علاقاته مع الطبيعة ، فهما يتفقان

---

٦٩ ــ الامثلة كثيرة : المهدي في السودان ، الشيخ شامل (راجع شكيب ارسلان في : حاضر العالم الاسلامي) ، حرب الذات العربية مع العدو الصهيوني .

٧٠ ــ را. ، مثلا ، علي محمود طه في قصيدته : القمر العاشق .

ايضا في العودة الى الانماط الاساسية والتجارب الاولى الاصلية في الفرد أم في النوع .

ولقد قام ذلك الاتفاق منذ القديم بين الشعر العريق والتصوف (٧١) ؛ وعبر التاريخ العربي سادت وحدة الرموز بين هذين القطاعين اللذين حملا ، اكثر من اية حمالة اخرى ، تلك اللغة العالمية ، الرموز ، المشتركة بين الحضارات . ونحن، اليوم ، نجد الشعر المعاصر مشحونا بكثير من الاساطير التي عرفها الصوفي عبر كراماته والانسان قديما (بابليا كان ام يونانيا ام عربيا) . بل ان الجو الاسطوري يتغلب احيانا في القصيدة فيطغي ، ومثله الجو السحري والاعمال الغريبة الخارقة التي نلقاها لا في الاسطورة والكرامة فقط بل وفي القصة الشعبية ايضا. وهكذا ، فان شعرنا المعاصر يكشف عن معتقدات قديمة حول الانسان ، والكون ، والارواح ؛ ويلتقي مع الصوفي — دون وعي ولا قصد — عند جذور التجارب الاساسية ومنبع الرموز .

وكما في الكرامة التي هي نتاج شاعري ، نجد الكلمة عند بعض الشعراء المعاصرين ، تشفي المرض ، وتطرد الروح الشريرة ، وتنزل المطر ، وتحدث الخصب . ونجد البطل شديد الشبه والقرب من الآلهة ، او ثنائي الطبيعة ، يحادث الآلهة ، وتقترب صفاته من قوى الطبيعة : صوته كالرعد ، والقه كالبرق، الخ . كما نلقى سائر ما نجده ملصقا بأبطال التصوف والاساطير (را. : علي محمود طه في قصيدة فيصل ملك العراق) . هذا الى جانب مفاهيم اخرى : تجسيد الشر والرذائل في شكل شياطين (العقاد ، مثلا) . فكأن الشاعر العربي الحديث والمعاصر ، في تعبيره عن بطله ، يستعيد ما تعطيه المخيلة الشعبية لبطلها وما يحمله التصوف والكرامات للصوفي المعبر عن تجربته في التحقق والتفريد (٧٢).

---

٧١ — من المعبر هنا ان الحلاج في ديوانه ، وتعبيراته الرمزية الكثيرة ، يقتبس من شعراء عصره . ومن المعبر ايضا ان الصوفي يلجأ للشعر للتواجد تارة ، او للتعبير عن تجربته تارة اخرى.

٧٢ — القصائد التي قيلت في عبد الناصر مثلا ، والمنثور الذي قيل عن كمال جنبلاط مؤخرا، ترفع البطل الى مستوى الكرامة اي الى البطل الصوفي : قدرات نسبية على الموت ، رجوع ، صفات قريبة من الظواهر الطبيعية ، اندماج شعب فيه ، تمثيله لمبادىء وأمان ... ان علي محمود طه ، مثلا ، في ميلاد شاعر يذكّرنا بما يحدث في الطبيعة عند مولد البطل الاسطوري والصوفي : يتكلم الجماد ، يفرح الكون والصباح ، تتسربل الطبيعة بالجمال ... امثال السياب هم ، كالبطل الصوفي ، اقدر شعرائنا على التقاط الرموز .

١٠ ـ كلمة اخيرة :

ليست الكرامة ـ او الاسطورة ، عموما ـ فكرا سبق الفكر المنطقي . فهذا الفهم التطوري والخطي للفكر البشري فهم خاطىء وتخلى عنه قائلوه (ليفي ـ بـرول مثلا) . ان الذهنية الكرامية تتداخل مع الذهنية المنطقية في الفرد نفسه ، وفي المجتمع الواحد ؛ فهما بنيتان تتعايشان ، ونتيجة انغراس الانسان في ظروف لا يسيطر عليها وفي قوانين لتطور العقل البشري ـ عند الفرد وعند النوع معا ـ لم يدركها ولا يتحكم فيها .

لنتساءل ، اذن ، هل الكرامة ظواهر مرض من امراض اللغة ؟ فمن جهة اولى نلقاها عالما نجده عند الطفل في بدايات تمرسه باللغة حيث للكلمات سحر وعدم موازاة مع الاشياء والمدلولات ؛ ومن جهة اخرى وحيث انها فلسفة الصوفي ، وتعكس اسلوبه في العيش وحقله، هل تكون نتاج التعلق بالذاتية ومن ثمت الانقفال في عالم محدد الرسوم أم نتاج عالم اللغة الصوفية القائمة على المصطلحات والاشارات ؟ هل ذلك التخريف والنفاج واقامة الجسور بين الواقع والخيال وبين الطبيعي والماورائي ، ناشيء عن استعمال خاص ، منحط او متفوق ، للكلمة واللغة عامة ؟

ان الكلمة تخلق في الذهن «شيئا» ؛ والكرامة استمرار لهذا الخلق الذي تولده الكلمة . ثم ان في الكرامة عدم تمايز بين الانا والعالم الخارجي، وتشاركا بين الانا والطبيعة ، ونزعة احيائية ، وتمثلا للعالم وللحكم العقلي غير تمثل الراشد والمنطقي للعالم وللاحكام العقلية . هذه الظواهر ، وهذه الطرائق في التفكير وفي تصور الذات والعالم ، تشبه الظواهر الموجودة عند الطفل في احكامه وتصوراته لنفسه داخل الكون وللكون وللواقع وللطبيعة (٧٣) . فمثلا ، اعتبار الذات في مركز العالم égocentrisme ، والميل الى التخريف، وهوس الكذب، والاحكام على الوقائع، وقانون التشارك النفسي، واسقاط الحالات العندية على الطبيعة... كلها أواليات يتشابه فيها الطفل والبدائي والمنحرف عقليا والصوفي .

ويقترب الصوفي من المجنون عند جعل اللغة همًّا فرديا ، وازالة الحواجز بين المنطوق والعياني ؛ ومن الشاعر والبدائي والمريض العقلي في اقامة علاقة سحرية وتشاركية بينه وبين غيره من كائنات واشياء .

---

٧٣ ـ عن هذه العمليات والتصورات عند الطفل ، راء :

— Piaget (J.) , La représentation du monde chez l'enfant , Paris , Alcan, 1938.

— Introduction a l'épistémlogie genétique, Paris, P. U. F. 1950 .

ان للكلمة سحرا عند الصوفي أسمى منه عند كاتب المقامة ، والفنان او الخطاط ، او عند مقدس المكتوب وحتى عند المؤمن بفعالية «الكتابة» الشعوذية ، وعند الشاعر واللاهث وراء السجع ، والخطيب . الصوفي فنان كلمة ، وفنان يعبِّر بطرائق غير شائعة ، ولا هي عمومية او مجانية وجاهزة . الصوفي يجعل من اللغة عالما خاصا . فعلاقته بالكلمة اساس ومحور لا يعادلان اهمية ولا بنية.

يحذر الصوفي من العقل والعلوم العقلية ، ويدعو الى قيم القلب والوجدان ، ويؤمن بقدرات الخيال وبطاقات اخرى في الانسان ارفع من العقل ، ويرى الانسان وجودا هشا مأساويا خلاصه ممكن بالتصوف فقط . تلك هي خصائص الثقافة الصوفية ، وذاك هو نداء التصوف . ولعل هذا النداء وتلك الثقافة قائمان في كل عصر ، وما يزالان موجودين في احدث الفلسفات المعاصرة (٧٤) . لا يخدمان الواقع والمجتمع مباشرة ولا تماما (٧٥) ، لكنهما نظرات في وجود الانسان وقدره ومأساته .

***

الكرامة ، في جميع الاحوال وفي الاصل ، رواية ؛ والجانب الروائي فيها هو الاكثر اهمية ، وموضوعه تجارب صميمية — وان اعتقد بصحة حوادثها المؤمنون. وهي كثيرة التعقيد ، ترتبط بكل الظواهر الاجتماعية ؛ او هي ظاهرة كلية متعاضدة مع النظم والمعتقدات المجتمعية كافة . قد تبدو بسيطة ، سريعة ، ومجرد خرافة او قصة يرويها بفخر بطل او تابع عن بطل . وفي الواقع ، ان الكرامة اعقد مما يظن للوهلة الاولى ؛ فهي تختصر المعتقد الديني ، وتهضم نظرات مجتمعها الى الكون والانسان والمستقبل . وليس من الصعب ان نستخلص فلسفة من الكرامة ، او ان نتحدث عن فلسفة ما — او عن نظرات فلسفية في الوجود والله — تقوم عليها الكرامات .

وكما تحدث البعض عن فلسفة الـ «بانتو» ، او غيرهم (٧٦) ، فاننا نقدر على

---

٧٤ ـ يراجع ذلك في اعمال : الوجودية ، الشخصانية » انتقادات تاثير الآلة في انسانية الانسان ، الخ . لكن الاختلاف ، في المنطلق والقرائن والغايات ، واضح وتاريخي .

٧٥ ـ على الصعيد الاجتماعي ، كانت سيئات التصوف اطنانا مقابل خدمات نزرة .

76 — P. Tempels, La philosophie bantoue, 1949; M. Zahan, la cosmogonie des Dogons; Griaule, Masques Dogons, Paris, 1938; cf. Cl. Lévy - Strauss, Anthropologie structurale.

القول بأن فلسفة الكرامة تقضي بأن الكون منظم بواسطة قدرة عليا ، وان الانسان ــ الذي يخلق نفسه بطرائق معينة ــ قادر على اجتياف قوة تلك القدرة الاسمى. عندئذ يصبح هذا الرجل خارقا للقوانين التي تتحكم في عالم الواقع والانسان العادي ، متمتعا بالعيش في عالم ثالث بين العالمين : الواقعي والإلهي ، الشهادة والغيب ، الحس والاشراق .

ليست الحدود قطعية ولا صفيقة بين الاسطورة والكرامة والخرافة . فالكرامة تشرح وتثبت هذا النص الديني او ذاك ؛ اي انها تعطي للانبياء الواردين في الدين مكانة اولى ، وتجعلهم نماذج تنسج على غرارهم : انها تكرر افعال هود ، او صالح ، او موسى . فمثلا لتثبت احضار عرش بلقيس من اليمن بطرفة عين الى مملكة سليمان ، فان الكرامة تقدم مئات الاولياء القادرين على ذلك او على فعل ما يناظره وما يضاهيه او يتفوق عليه . والكرامة ــ كما تفعل الاسطورة ــ تشرح معجزة موسى في تحويل العصا الى حية ، او معجزة الصبي المتكلم في المهد ، والمتحادث مع الطيور ، والذي لا تحرقه النار ، و ... ، و ... ؛ فتقول ان اسباب ذلك كون صاحب القضية مختارا من الله ، فاضلا ، رفيع الشأن . واذ توجد الكرامة انسانا يصبح بالتصوف من مستوى غير عادي ، فانها بذلك تبرر ، وتشرح ، وتثبت ، وتعقلن جل ما حصل للانبياء اولئك او طريقة تقديمهم لتفسير ظواهر كونية واعمال خلق ومعتقدات دينية اخرى .

وهكذا تقول لنا الكرامة كيف استطاع موسى تحويل عصاه الى حية ؛ ولماذا فعل ذلك ، وكيف كان ذلك . فاذا كان الصوفي نفسه قادرا على التكلم في المهد، فمن الحري اذن ان يكون الامر قد جرى قديما ، وان الآية بالتالي صحيحة . ومن جهة اخرى ، ما دام قد جرى لنبي ان يخالف السنن ويشفي او تظلله سحابة ، فمن الممكن اذن ان يحصل الامر عينه عند الصوفي .

واذن تقول لنا الكرامة كيف استطاع موسى تحويل عصاه الى حية ؛ ولماذا بأن تجعله حاصلا بالفعل عند ابطالها ؛ وترفع الحواجز بين الماضي والحاضر ، وتكرر انتاج اي تعيد تنفيذ الاعمال الدينية والطقوس والشعائر والمعتقدات المقدسة.

وذاك هو ما يراه ايضا اختصاصيو علم الاسطورة في دور هذه ، وغرضها ، ومراميها ؛ فهنا يقول ميرسيا ايلياد ، مثلا ، ان الاسطورة : «قصة حقيقية جرت في بداية الازمنة ، وتستخدم كنموذج للسلوكات البشرية» (٧٧) .

---

77 — Mircéa Eliade, Mythes, rêves et mystères (Paris, Gallimard, 1957), p. 18.

هنا ، ووفق هذا المنظور للكرامة وللاسطورة ، تصبح الاولى تعبيرا لا عن منطق سابق على المنطق ، ولا عن عقل سبق العقل الراهن . انها بنية اساسية في الفكر البشري ؛ وهي كالبنية العقلانية مرتبطة بنمط مجتمعي ، وبأسلوب معيشي في الوجود . وعليه فلا مجال للتفسير التطوري ، ولا يصح اعتبار الكرامة خاصة بانماط سحيقة من التنظيم الاجتماعي او المجتمعات اللامتطورة (٧٨) .

والخلاصة ، الكرامة ممارسة لمعتقد ديني ، وتأكيد لهذا المعتقد ، وربط مستمر للعمل الحاضر بالنموذج الديني المقدس والقديم . وهي احيانا نسج على منوال تلك النماذج ، وتغييرات في انتاج الاصل وتصويره وفهمه وشرحه وتكراره .

وهي تبرر الطقوس ، وتظهر نفع الشعائر ؛ كما انها تجسم العبادات وترتكز على المقدس والحرام . وبذلك فالصوفي ، كما سبق القول ، يؤمن استمرار الحياة ، ويمنع الدنيا من الزوال ، ويحفظ الدين ، ويحرس الدنيا (يراجع : مفهوم الغوث الصوفي) . فالقطب الصوفي ، او الصوفي ، بطل «اسطوري» يمدّن شعبه ، ويحافظ على الدين والتراث ، ويقيم العلاقة مع العالم الثاني ، ويقوم بدور الاجداد الذين اسسوا ، ويعيد ما سبق ان رسمه الدين في بدايته .

***

ماذا نسجل في ختام محضر جلستنا التحليلية هذه ؟ بماذا نودع ، عند العتبة، الزبون ؟ لقد تعرفنا ، في المقابلة السابقة ، على الظاهرة اللاسوئة ، الكرامة ، في سلوك وذهن الذات العربية . اما هذه المقابلة interview فقد كانت مخصصة لمقاربة / approche تلك الظاهرة ، بتقنيات اناسية (انثروبولوجية)، بغية تكوين صورة دينامية وانبناء وجدلية الكرامة في حقلها .

طرحت الكرامة على خلفياتها المجتمعية والفكرية والتاريخية ، فبدت مترابطة مع النتاج الادبي ، وحصيلة انثروبولوجية متفاعلة مع الشرائح الاناسية من اساطير وخرافات وترهات ومزاعم شعبية وقصص ، الخ .

وظهرت وليدة مجتمع معين وثمرة من ثمار فكر وقيم معينة موازية ذلك المجتمع . ويعني هذا ان الكرامة حدث اجتماعي (لا نفسي فقط) تاريخي لكونها : تنطلق من فرد يعيش في مجتمع ومتوجه ، مهما انعزل وتشظّف ، الى مجتمع ؛ تنمو في اطر مسبقة ، جاهزة ، منمطة وموروثة ، اي انها ضاغطة وذات صفة إكراهية ، مرتبطة بوعي جماعي وبنسق من القيم وبالسيكولوجيا الاجتماعية ؛ لا تنفصل عن الظواهر الانثروبولوجية – او الاجتماعية ، عموما – ويرتبط فيها كل شيء بكل شيء .

---

78 — **Van der Leeuw, L'homme primitif et la religion, Paris, P.U.F., 1940; Id., La structure de la mentalité primitive, 1928;**

الفصل الثالث

بنية الكرامة في الوعي العربي

الكرامة كرم في الخيال والانفلاتات وسخاء في الوجدانيات لا نجدهما في عمل العقل الذي يربط الظاهرة باسبابها فيشرح ، او يعيد الى الوحدة ما هو متكثر فيفهم .

علاقاتها وطيدة مع الاخرويات ؛ وتقوم بوظائف جعل المطلق حاضرا في الوجود العياني ، والماضي ماثلا في الراهن ، والامل متحققا .

تقرأ من عدة وجوه ؛ وهي حالة تعاش ، وعطاء شفوي وعفوي يقول ويخبر عن عقائد دينية ، او فينيقية ، او تصورات ... وهي محاكاة للظواهر الطبيعية او قفز فوقها ، ورواية لبقايا طقوس واحتفالات ، ورموز وتعبيرات عن رغبات مكبوتة وتجارب ومواضيع .

تتالف من حوالي عشرة بنى ، او ((اشكال جيدة)) اي موضوعات ركيزية . لكن هذه تتمازج فيما بينها ،

وتتناظم، لتعطي أشكالا اخرى جديدة المعنى والصورة الكلية .

هي مركبة ، معقدة ، متناقلمة هنا ، ومكونة من عناصر واردة وغريبة هنالك . هي كائن حي ، غنـــي المضامين ، يجمع القديم والحاضر ، التدين والالحاد، الانساني والإلهي ، المرضـــي والسوي ، العقلـــي والأهوائي .

شغلت الكرامة الفكر العربي ؛ ولما تزل . لم يهتم بتحليلها الصوفيون وحدهم، فهي ــ من حيث عمقها وتشبثها في الوعي ــ همّت كل الباحثين في القطاع الديني العريض مثل البغدادي والجويني ، والغزالي ... ؛ والفلاسفة ايضا كابن سينا الذي حاول ، في «الاشارات والتنبيهات» ، تقديم شرح «علمي» يقوم على الايمان بنفوس ذات قدرة خارقة على اجسام او نفوس بعيدة (١) . ومن اشهر من بحث في الكرامة بعد ابن سينا كان ابن عربي ــ في عدة كتب (٢) ــ الذي يقسمها الى **ظاهرة** ، اي تدرك بالحواس وتظهر للعيان ؛ والى **باطنة** ترتبط بالكشف والعرفان ، وتبقى ضمن نفس الصوفي . وتكون هذه الاخيرة اشرف لان الكرامات الخارجية مادية ، محسوسة ، مؤقتة ، تتحقق حتى عند المبتدئين في التصوف ، او انها مشتركة عند الجميع ، وقد تؤدي بالصوفي الى الغرور ... وابن عربي هذا ، يقيم تصنيف الكرامات وفق اعضاء الانسان ؛ فلكل عضو كرامات خارجية واخرى باطنة ترتبط به : فهناك كرامات البصر ، والسمع ، والنطق ، واليد ، والطعام ، والعفة ، والمشي ، والقلب . وهناك غيرها وغيرها ايضا .

١ ــ الفكر الكرامي فكر اسطوري ، يمثل قطاعا او ذهنية معينة . انه تفسير غير عقلاني للتاريخ والظواهر؛ وهو نمط فكري ، واجتماعي ايضا ، شمولي النظرة. ثم هو يأخذ ويعلل كل شيء باللجوء للخيال ، واواليات الدفاع عن الذات ، والاشباعات النفسية الوهمية . كما هو يرضي الوعي تجاه كل التحديات والحواجز ترضية سهلة ، ومن النوع الطفولي والبدائي حيث لا اعتراف للنفس بقصورها ؛

---

١ ــ ابن سينا ، الاشارات ... ، القسمان ٣ و٤ (تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، ١٩٥٧) ، ص ٧٨٩ وما بعد . يحاول ابن خلدون ذلك ايضا : المقدمة ، فصل التصوف .

٢ ــ راء : موقع النجوم (القاهرة ، ١٣٢٥) ، اماكن متفرقة . وايضا : رسالة القدس ؛ الفتوحات المكية ...

وذاك ما يدفع الى الحيل اللاواعية او الى الخداع الذاتي : ابدال ، وتعويض ، وتغطية ، ونكوص ، وخلفة ، وانهزامية ، واجترار ، وتبرير . في اقتضاب ، تنظم الكرامة الصوفية كل شيء ؛ وتعلله — سحريا ووفق ما توده هي ان يكون — كي تضعه في خدمة البطل . وتبرز ، من الوجهة العقلية ، محاولات لبناء عالم خاص ، وهمي ، وسهل ، وقريب من التخيلات المنسوجة في احلام يقظوية . فلا صعوبات ابدا ، ولا قوانين غير ارادة البطل المطلقة والمفترض انها اخلاقية . وكما صوّر الفلاسفة مدنا خيالية (الفارابي مثلا في المدينة الفاضلة) ، وكما تخيل الشعب العربي المسحوق مدينة خيالية — في اكثر من زمن وفي اكثر من قصة — لا وجود فيها للمال وبالتالي لمستلزماته (٣) ، فكذلك بنى البطل الصوفي مدينته الفاضلة واقامها على الكرامة التي تؤمّن له ، بمجرد الرغبة او التلفظ ، ما يتجاوز القوانين الكونية والنفسية .

تؤخذ الكرامة من اكثر من وجهة : فعدا كونها «يوتوبيا» او مجتمعا مثاليا وهميا في المجتمعات العربية المغلوبة يمنح الراحة ويعوض عن الواقع ، لا شك انها عطاء ادبي ايضا . وهي كذلك محاولات في فهم النفس البشرية ، وغوص في عالم الرموز ؛ وهي متغيرات خارجية وداخلية على الظاهرة الدينية . اما من الوجهة العقلية ، بداية حديثنا الان ، فهي تمظهُر لاكبر عملية اختلاق عرفها الفكر العربي ، وكناية عن أحوال بدنية ونفسية بليدة تفضل الرضى والخنوع على الحركة والتمحيص . في عبارة اخرى ، ان تناوُل الكرامة وفق قوانين المنطق وطبيعة الاشياء يظهرها نتاج ذهنية خاصة ، لا منطقية ، او قبل منطقية ؛ ويقربها من الحالات الباتولوجية او من الاحلام . عايشت البنية الكرامية الفكر الفلسفي في الذات العربية . ونجدها تعيش سعيدة ايضا في الذهنية الواحدة ، الى جانب النظر الذهني المحكم والاقيسة المنطقية السليمة : يبدو الجنيد ، مثلا ، من العقول المتعمقة ، ويحلل البنى والقضايا ، ويقيم الروابط بقدرة تركيبية سليمة وخلاقة . لكنه من الجهة الاخرى ، يقبل الكرامة (٤) . ابن خلدون نظيره (٥) . وامتدت هذه الى قطاعات شعبية عريضة جدا ، واستسلمت لها العقول . بهذا فهي بعيدة الجذور ، وتشد اليها بتملق لانها تقدم الحلول الجاهزة والسريعة للمشكلات الفردية والدينية والعامة . وعلى مر التاريخ كانت تزداد سلطة على

---

٣ — يتم ذلك بعد الحصول على حبة البركة ، الاكسير ، الفانوس السحري ، خاتم لبيك ، ليلة القدر ، ماء الحياة ، معرفة اسم الله الاعظم ، بساط سليمان ، الامام ، حجر الحكمة... ؛ تلك هي بعض مفاتيح هذه «اليوتوبيا» .

٤ — ن. الفصل الخامس من هذا الكتاب .

٥ — المقدمة ، ٨٨٠ ؛ را. : شفاء السائل في تهذيب المسائل .

الافئدة ، ويشتد ضغطها على الوعي الفردي وداخل التمثلات الجماعية ؛ وتفرض من الداخل وبلا وعي مقولاتها ، ونمطها ، واشكالها اللاذكائية ، واوالياتها السلبية في رؤيتها للعالم . وفي راينا ، كان ذلك الامر نفسه من عوامل محاربتها لعلم الكلام : تتهمه بالوقوف عند الشكليات ، والاهتمام بالأقيسة والبراهين ؛ فالواقع ان الاستدلال والنظر العقلي في ذلك العلم ، يقومان بصراحة ضد علة وجودهـــا وهي التي تعتمد العرفان والانقداح . كما ان الامر نفسه يقال ايضا عن رفضها للفلسفة بالنظر لما ترنو له هذه الاخيرة من وضوح في الرؤية ، ومن مناهج نقدية او فاحصة . كل هذا حجة على الكرامة وما تدعيه من وجود عقل لها فوق العقل المالوف ، ومنطق لها اسمى من المعروف . فهي استسلام انفعالي لحقيقة تعاش وتكون ذوبانا في الموضوع وتجاوزا للذات .

٢ ـ تقرّي الذات العربية انطلاقا من الكاهن الجاهلي ، او السامي عموما ، حتى البطل الصوفي ـ المديد القامة منذ ابتداء التصوف حتى اليوم ـ يُظهر لنا الكرامة متجذرة . فاليوم ، سرعان ما تبدو الافئدة مهيأة لها ، وتتقبلها العقول. لم تمت ، فهي تحيا في النفوس بوضوح . فطورا توجه السلوك بلا وعـــي ، او بمسؤولية وحرية طورا آخر . تغيرت الاوضاع الاجتماعية العربية الراهنة ؛ لكن من حيث الاطر العامة والشكليات ، ودون ان يرافق ذلك تطور عمودي ملموس . تبدل الثوب الى حد ما ؛ ولم تتعرض للدهشة واعادة النظر تلك القيم القديمة والبنيات الذهنية الصوفية . والانسان العربي ، اليوم ، ما يزال يعرف طرائق ومعايير كرامية قاصرة ، ولما يتحرر بعد من القيم والاوضاع الزراعية والبدوية . النمط الفكري المعيشي الريفي هو الضاغط ، وهو الذي غذى ويغذي المنـــاخ الكرامي . وهو نمط مجترّ ، مغلق ، ومصاب بالفصام النفسي والحضاري .

في الواقع نجد ان الكرامة نموذج لقطاع عريض من الشخصية التاريخيـــة العربية ، وهو قطاع يمثل اخذ الطبيعة والانسان اخذا يقفز فـــوق السببية ، ويرفض الواقع ومناهج تحديه . واستمرار ذلك الاخذ اللامنطقي ، ورسوخه في الذات العربية ، ترجمة عن دوامية تلك الذات ، وعن وفائها لنفسها ولتغذيهـــا بلحمها ؛ وهذا ما يعطيها نوعا من الوحدة والتجانس عبر قرون وقرون . فالانـــا الفردية مطحونة من جانب الانت الخالد ـ المتمثل في فهم زمنّيت للاله وفـــي السلف المتصوف ـ لا تحاوره ؛ هي مطروحة في حقل نفسي اجتماعي يسحقها وكانها تلتذ بعذابها فيه . كما تعبر الكرامة ، من الوجهة الوظيفانية ، عن تيارات في المجتمع نابعة او مرتبطة تماما بفهم خاص للسلطة و«اولي الامر» ، وعن حركات فكرية تفرض على الطقوس التعبدية اتجاهات وغايات لا تخدم المارس ، بـــل تستغله وفق متطلبات غير منزّهة .

٣ ــ للكرامة ، كما للتصوف ، نظرات ثاقبة تعود اليوم الى علم النفس العام، او تعود الى علم نفس الاعماق Tiefenpsychologie ونستطيع القول ان الصوفيين العرب قدموا في مجال هذا العلم مساهمات رائدة ، قبل ان يتكون كميدان واضح. ثم سنرى اننا لا نجد افضل من هذا الفرع مفسرا للتصوف وعطائه الحتمي او الطبيعي المسمى كرامة . في جميع الاحوال ، ان علم النفس في التراث العربي يجب ان لا يدرس فقط في نتاج الفلاسفة المتهلينين ؛ اذ نجده ايضا في المكتوبات الصوفية ، وفي كتب المفسرين للاحلام ، وفي العلوم الخفية نظير علم الصنعة وخلافه . فهنا ، في نظرنا ، يكمن اعمق عطاء قدمه العرب لعلم النفس .

على ضوء علم نفس الاعماق تبدو لنا الكرامة ، كما سنرى بالتفصيل ، ذات معنى مستتر ضمن ركام وفوضى الوقائع اللامعقولة الارتباط والامكان ، والمتناقضة في السيرورة والظواهر . ومهما كانت عطاءاتها كبيرة ، خاصة في مجال علم الرموز ، فلا شك ابدا في قولنا انها اسقاط ، وعمليات تهرب من المجابهة وابتعاد عن الوضوح . وهي حيلة لاواعية ، كما سبق ، يسبكها البطل حتى لا يقر بقصوره وضغطها ؛ اي هي حلول انهزامية ، سلبية ، وملجأ العاجز ، ونكوص او تعويض ، ورد على احباط او حرمان ، او جذب لاهتمام ولعطف ، واجابة امام تحدّ ...

ثم ان في الكرامة بنية تتوضح على ضوء علم النفس المرضي والطب العقلي . وفي هذين المجالين ، التصوف والمرض النفسي ، يبدو ان التصوف عرف منذ فترة مبكرة تلك القربى ؛ ورد على التهمة (٦) ونادى بعزل أدعياء التصوف (٧) . ومنهجنا الان ليس رد موضوعنا المدروس الى ميدان الطب العقلي ، بل مجرد الانتفاع والمقارنة ان امكن بغية فهم اكثر للظاهرة ؛ فاللجوء للمنهج المقارن يجدي بلا ريب . ولا نفسر هنا التصوف على انه نتاج شخصيات سيكوباتية او مرضية . ذلك ان مجرد وجود شبه بين الصوفي والمريض عقليا لا يعني البتة ان كل صوفي هو مريض عقلي ؛ فهناك شبه ايضا بين المجنون او صاحب الشخصية المضطربة، وبين السويّ وكل انسان عموما (٨) .

٤ ــ تظهر الكرامة تعبيرا فنيا . انها نتاج ادبي من لون معين ؛ مستواه ــ في

---

٦ ــ الكلاباذي ، التعرف ... ، ص ٨٨ ؛ الغزالي ، المنقذ (نشرة د. فريد جبر ، بيروت ، ١٩٦٩) ، ص ٤٠ .

٧ ــ القشيري ، الرسالة (ط بيروت) ، ٢ ــ ٣ .

٨ ــ را. ، حول علاقة التصوف بعلم النفس المرضي ، دراسات : ڤيتون Guitton ديلاكروا ، ريبو ، جانيه ، برغسون ...

بعض منه ـ مقبول . وهنا وجه من وجوه قيمتها ؛ فهي تحكي ، دون ان تحلل ، باسلوب فني . قد تقرب من الفاجعة ، في بعض منها ؛ وهي ماساوية الطابع الى حد بعيد جدا : حزينة ، وكئيبة ، وتثير الاسى عادة اكثر مما تبهج . فالتاريخ الصوفي الشديد الماساوية، ونمط الحياة التشظفي، والانقفال على الذات اعطى ادبهم طابعا فاجعيا ... وهي قريبة من الاستعارة (allégorie / الليغوري) ، ومن حيث هي كذلك فانها مماثلة وتشخيص . هنا تبرز فيها الصنعة وإعمال العقل ، بل والتفكير الهادف للتجريد . وعلى هذا الصعيد تبقى محدودة ، ومقيدة ، تدّعي تصوير فكرة ، او مثل ، او مبدا ، او طقس ... ؛ وعليه ، فهي هنا ترنو للتعليمية ، والاهتمام بانسان معين او مجتمع معين ، من وجهتها الخاصة بالطبع . وهي خرافة بصورة عامة ؛ واحيانا **خرافة** على لسان الحيوان شبيهة بالنوع الذي نجده عند اليونان : عند هزيود في الباز والبلبل ، في القرن الثامن ق.م. ، او المعروف عن ايزوبوس (Esope \ Aisopos) في القرن السادس ق.م. . ولعل الكرامة ، من حيث هي قريبة من الخرافة هذه ، اكثر تاثرا بالمنقولات الهندية والفارسية والمتمثلة ب : «الف ليلة وليلة» وب «كليلة ودمنة» ، وما اشبه . يجب ان تضاف الكرامة ، في هذا القطاع ، الى قصص الحيوان [الخرافات ، الكليدمنات] في الادب العربي (٩) : فهنا قد تستطيع الكرامة اغناء ذلك اللون الادبي الفقير عندنا . ان للاداب العربية اسبابا غزيرة تجعلها تشد صوبها بعض النتاج الصوفي . من جهة اخرى ، خلق الصوفيون ، عبر الكرامة ، او في المناجاة ، وفي المحاولة / essai ، لغة رمزية ، واغنوا عطاءهم بالصور ولاسيما بالاشارات العالمية البعد . كما انهم وضعوا مصير الانسان وقدره على بساط التامل ، مستعملين في ذلك المناجاة ، او الرد على اسئلة اعترضتهم فعلا او افترضوها . وهكذا فبواسطة الصور والحركة ، طرحوا وعالجوا مأساة الانسان ومشكلته في العالم . وهم في هذه الطريقة وفي ذلك الاسلوب الادبي ، خالقو نوع ادبي جديد في التراث العربي يحتاج هو ايضا لدراسة مطولة . ومن حيث ان الكرامة اسطورة ، نجدها ترتبط بالاحلام ، وبالرؤيا الصوفية خاصة . هنا تغوص اللغة الصوفية حتى تبلغ الرموز وترتبط بها ؛ انها هنا تطال العالمية ، والانسان العام . هنا يكمن اكبر وجه من وجوه تقديرها ، به تتجاوز الفردي والخاص والذاتي لتشرف على الشامل والعام والمطلق .

الفكر لغة ، وهو رموز . لم يتغير الانسان كثيرا من حيث النفسية واللاوعي .

---

٩ ـ تجدر الاشارة الى ان الخرافة ليست على لسان حيوانات فقط ؛ فشخصياتها هم احيانا بشر عاديون ، او حالات الانسان الداخلي (كما نجد في التصوف) ، او اشياء جامدة . وقد آثرنا استعمال كليدمنة للتعبير عن : fable .

وكأن نشوء الفرد يعيد نشوء النوع . لقد انطلق من رام بالسهم الى رام بالبندقية: ورمز السهم اليوم ما يزال هو نفسه رمز البندقية . كان الكاهن متعبدا لقوى طبيعية او لاصنام ، وقائما بوظائف عديدة ؛ وبقي مع التوحيد يقوم بمعظمها ويعبد اقوى القوى المعبودة قديما . من جهة اخرى ، اذا صح ان الحياة النفسية للفرد (ontogenèse) تكرر التاريخ التطوري للانسانية (phylogenèse) ، فاننا اليوم غير بعيدين بقدر ما قد يُظن عن انسان الغاب . يتجلى ذلك في احلامنا ، والتخيل، لاسيما في عمليات اللاوعي ، وفي حالات تطور الطفل نفسيا ، وفي التحلل من المجتمع والعقل (العُصاب ، الذّهان ، النُفاس) . سرعان ما يعود — في حالات نفسية او اجتماعية معروفة — الانسان المعاصر الى الجدودية النفسية ، والى الذهنية الاسلافية الاولى . الرموز وحدها خير مثال على ارتباطنا اليوم بانسان الغاب ؛ فكأن هذه واحدة — الى حد بعيد — عندنا وعنده ، وهي ارض مشتركة بين حضارات عديدة قائمة او اندثرت . انها تاخذ اثوابا مختلفة اي تتغير صورها لكنها في الجوهر تبقى عالمية ، واحدة ، للانسان ، لا لانسان واحد . يتقدم الانسان في الزمن ، لكنه لا يتغير ذهنيا بسرعة : قوانين فكره ، انفعالاته ، وعواطفه ، وتصوراته الكونية ليست عرضة لتحولات جذرية تتعمم او تطال كل الناس . ان الذي اعتنق الاسلام ، فارسيا كان ام غيره ، لم ينهِ معتقداته وانماطه الفكرية والاجتماعية السابقة . فهذه تستمر في التصوير والفنون والعمائر والطقوس والاحتفالات ، ولاسيما في الرموز . العربي المتحول الى الاسلام لم يلبث ان استعاد صورة ووظيفة الكاهن الجاهلي ، واسقطها على البطل الصوفي. والفارسي يجد في هذا البطل ايضا صورة مسلمة ، لكن ماخوذة على ارضية تاريخية واجتماعية فارسية (١٠) . فيتأرجح التفاعل والتاثر بين الشكل والخلفية، وتجد الرموز الفارسية نظائر وتلاقيا لها — على بساط من العالمية — مع رموز اخرى مشابهة في حضارات اخرى . وهكذا فليس من الصعب ان تجد الانسان الفارسي ، او السامي القديم ، يحيا في البطل الصوفي — القديم او الراهن — وفق درجات مختلفة . فالصوفيون ، وهم فنانون ، كبقية رجال الفن من شعراء وغيرهم ، استعادوا الانماط الحضارية الرئيسية ، المشتركة والعامة ، في الحضارات التي صبت في تكوين التصوف الاسلامي . انهم كالقصص الشعبية والاساطير والامثال والاحلام ، اقاموا ارضية عالمية للرموز ، واعطونا اشارات مشتركة جامعة نلقاها نفسها عند امم شتى متقاربة ومتباعدة . ذاك ، في نظرنا،

---

١٠ — السهروردي المقتول ، مثلا ، يستعمل مصطلحات زرادشتية لكنه يربطها بالقرآن ، او ، على الاصح ، انه يؤدي عمله بطريقة عكسية : ينطلق من عقيدته الفعلية لم يخترق طبقات اللاوعي الجماعي الفارسي حتى يبلغ الاعماق ، بل والعالمية كما قلنا . تترسب في اللاوعي خصائص جماعية، لا يعرفها احد كالفنان ، والاشراقي ، والشاعر ، والحالم .

مما يفسر ، الى حد ما ، ومع عوامل اخرى ، العالمية والتسامح والشمولية في افكاريتهم .

في الكرامة تزول الحواجز بين الواقع والخيال ، بين الراهن والعتيق ، وتفلت «الغريزة» الرموزية اذا صح القول . فيبلغ البطل الانماط الاولى ، ويعود الى الجذور اللاواعية ، ويطال الرموز المشتركة العالمية التي تولدها اما شروط موضوعية متماثلة ، او فطرة في الانسان وطبع ، والتي تطال الانسان عموما ، الانسان المتجذّر في التاريخ والمجتمع ، الشاعر بمأساته البشرية ، والطامح بالتالي الى الخلود .

اخيرا ، نقر بان الكرامة تعبر عن التحول الداخلي ، ومراحل التطور الروحي للصوفي عبر مساره نحو التحقق اي الكمال . وتُخرج بالصور والتشابيه الهجرة الكبرى او التفريد ؛ فتخبرنا عن الحالة الداخلية ، والهموم الذاتية في الصراع بين القيم العليا والشهوات وشتى الصعوبات التي تعيق التقدم باتجاه تجاوز الازدواجيات وبلوغ الغاية التي يرى الصوفي انها المطلق . من هنا ايضا نستطيع اعتبار الكرامة استباقات لاحوال نفسية ستصيب الشخصية المكابدة ، واستشفافات لتغييرات ستصيب الانا في صراعها ضد المستلزمات الواقعية والبدنية . وبعد ايضا ، فبها نقرا ما يحصل في اللاوعي، وما يتحقق من سيرورات وعمليات لاواعية . انها ، في اختصار ، نافذة على مواقف المريد المتلاحقة ، وطريقة لفهمه ، واظهار مشكلاته ، ومناهجه في التكيف واعادة التوازن بين نفسه وحقله الاجتماعي ــ النفسي . والكثير منها ذو وظيفة تصريفية : ينظف ، ينفّس او يفرج عن مكبوت او عن ذكرى حادثة صادمة .

٥ ــ لنتخيل شخصا في القرن الهجري الثالث (التاسع للميلاد) ، مسحوق الشخصية لعامل نفسي اجتماعي ، او بفعل اكراهات مجتمعية معينة . في احلامه ، وفي احلامه اليقظوية ، وبغية التغطية او للتفريج ، يتقمص نفسيا شخصية اسطورية قادرة ، او يتواحد نفسانيا مع بطل تراثي فيحيا فيه ، ويرضي فشله وواقعه : فمثلا قد يتخيل نفسه النبي سليمان الذي يكلم الحيوان ويخضع الجان ، او موسى ، او السيد المسيح ، او الخليفة ، او عوج بن عنق (١١) يأخذ السمكة ــ حسب اخبار السدي وكعب وابن منبه ــ من قاع البحر العظيم ويشويها في الشمس . ان شخصا محبطا اليوم يُحيي ببساطة تامة في نفسه ــ باللجوء الى

١١ ــ عن اخبار عوج ، انظر ، الكسائي او غيره من مُفسِّي قصص الانبياء (الطبري ، الطبرسي، ابن اياس) .

أواليات معروفة في التحليلنفس ـ التخيلات التي تنسب للبطل الاسطوري ؛ بل ويكررها ايضا . فاذا تخيل نفسه غنيا مثلا ، فهو سيقع في الاساطير التي تروى عن حياة الاغنياء الميثولوجيين ، ويقفز الى ذلك العالم الذي تقدمه لنا القصص الشعبية والميثولوجيا على انه كان قائما بالفعل .

وبالاوالية ذاتها ، فان المشترك في الحلقة الصوفية قد يتقمص او يتماهى في شخصية السيد البدوي مثلا ، فيدمجه في ذاته فكريا ويصبحان واحدا. ويحصل هذا خاصة اثر الطقس الاحتفالي ـ مع الرياضات من مجاهدة ومكابدة ـ المولد لنوع من التقبل النفسي وضعف في الاحاسيس (اصابة بالهلوسة احيانا) وارهاق. فبفعل الانهاك النفسي والجسدي ، في الحلقة الصوفية ، يتهيأ المرء للتصديق ودمج الحسي بالوهمي (١٢) ، او لتخيل اسطورة يسميها كرامة . ولعل تقمص المريد [او التماهي] لشخصية البطل الصوفي - هو ما يفسر القول الباطني الشهير : شيخي يصلي عنا ، او شيخي اسقط عني التكاليف .

نود القول انه بالاندماج النفسي (١٣) ، والتقليد اللاواعي للبطل ، يغرق المرء في تقديس مثله الاعلى وفي ازالة الفروق بينه وبين بطله هذا . فقد ياخذه احيانا كمقاتل عنه او كبديل يعمل عوضا عن القاعد . وبالتالي ، يزداد التقديس وتضعف الحواجز بين الواقع والامنية . وتغرق الانا العاجزة في الانا العليا التي يمثلها صاحب الكرامات . وتستسلم الاولى ، وتنقل الى ذاتها وهميا خصائص الثانية ؛ وتنفي عن هذه الانا العليا ما قد يكون فيها من نقائص وكل ما توده الانا الصوفية ان يكون موجودا في بطلها المثالي . بهذا فالكرامة ، بارادتها البطولية واخضاعها السببية للرغبة الفردية ، تنوب عن ارادة الفرد المقيدة ، وتضعه في عالم يحقق له كل الاماني بلا جهد .

٦ ـ ما في الكرامة يعاكس الحتمية الطبيعية . ولعل هذا نتيجة لكون التصوف نفسه ظاهرة تعاكس الطبيعة البشرية ؛ فهو : «تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الاخلاق الطبيعية ، واخماد الصفات البشرية» (١٤) . في عبارة جديدة ، الكرامة نتاج طبيعي وبالضرورة للتصوف : هي شعاره ، ودلالة على

---

١٢ ـ للمقارنة : حلقات الرقص البدائي ، بل وحفلات الرقص الجماعي المعاصر .

١٣ ـ الاندماج النفسي ، التواحد ، التقمص ، التعين ، التماهي ، التذويت ؛ كلها للمصطلح: identification .

١٤ ـ الجرجاني ، التعريفات ، ص ٢٧ .

نجاحه ، ومحك صدقه . ولذا فهما يستلزمان بعضهما الآخر ، ويتوافقان في الجوهر . فهي «ظهور امر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة» (١٥) . يعني انها مثله خرق للعادي والمألوف والسلوك الاجتماعي : يقفز هو فوق البشري ، وتتعدى هي ما هو فيزيائي ومادي . وعلى هذا يأتي «الولي» بطلا تخترق ارادته كل شيء ، ويجسد القدرة التي تحقق الامنية البشرية في تجاوز الواقع وبلوغ الكمال والاشباع المطلق لكل رغبة بشرية . ان البسطامي ساوى الانبياء ، ثم قفز فوقهم ؛ ثم ساوى الله ، ثم تعداه . والبطل الصوفي يقدّم المعجزة ، اي يساوي الانبياء ، ثم يقفز فوقهم . فمثلا يأمر السقطي النبي محمداً ان يذهب في المنام للجنيد ويبلغه «ان تكلم يا جنيد في الناس» .

اعتبرت الذات العربية الكرامة «نعمة من الله» وحاولت مقارنتها — بل وتفضيلها — على المعجزة للانبياء . والواقع ، ان قبول المعجزة قد يهيء نفسيا وعقليا لقبول الكرامة . وربما يكون القطاع الكبير من الفكر العربي المحافظ هو الاقرب الى النظرة الكرامية للعالم . فابن خلدون مثلا ، المكبل بمقولات مسبقة وقاسية ، يرتضي الكرامة قائلا بعنف : «وأما كرامات القوم واخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات ، فأمر صحيح غير منكر . وان مال بعض العلماء الى انكارها ، فليس ذلك من الحق» (١٦) . وهكذا خانت ابن خلدون عقليته الواقعية وخانه تحليله للعياني بمنهجية سليمة (لكنها لم تسر في الشوط حتى نهايته). مهما يكن ، فعلينا من جهة اخرى الاقرار بأن الفكر العربي قدم المعارض والمنكر للادعاءات الصوفية بالاتصال بالمغيبات ، والتصرف بالكائنات : ان ابن تيمية ، وابن الجوزي ، وغيرهما القليل كابن عباد الرندي مثلا ، كانوا اصواتا غير فعالة . كانوا احتجاجا لم يستطع الوقوف بوجه الاعصار ؛ ومثلوا شبه حركة اصلاحية سعت لتنقية الفكر من اوهام ضاغطة . ومع اليقظة العربية الحديثة عادت الى الظهور بقوة تلك النداءات التي قالت بانكار الكرامات — محمد عبده (١٧) ، رشيد رضا (١٨) ، عبد الحميد بن باديس (١٩) — وبالتشديد على ان الاسلام غير المسلمين

---

١٥ — نفسه ، ص ٧٩ . ويقول القشيري (الرسالة ، ص ١٥٨) : الكرامة «علاقة صدق . . . ، ولا بد ان تكون لملا ناقضا للعادة في ايام التكليف» .

١٦ — المقدمة ، ص ٤٧٤ ، (ط بيروت ، ص ٨٨٠) .

١٧ — رسالة التوحيد (القاهرة ، دار المعارف ، ط ٤ ، ١٩٧١) ، ص ١٩٤ .

١٨ — المنار ، جـ١ ، ص ٩٦ ، ٩٧ ، ٤١٠ — ٤١٦ . جـ٦ ، ص ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ٢٥٦ . . .

١٩ — را . محمود قاسم ، الامام عبد الحميد بن باديس (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩) ، ص ٩١ — ٩٥ ، وص ١٥٢ — ١٥٣ .

كما كوّنهم التصوف والجهل والانقفال ، وبتجريح حلقات التصوف والذكر التي ترسخ الجبر والتخاذل .

لكن ، كما سبق القول ، تأبى النفس العربية الخضوع للقوانين الطبيعية . فكأنها تفضل الانفلات الخيالي والوهمي ، عوض العيش في الواقعي والمجابهة الفعلية . في السنوات القريبة الماضية نجد ، مثلا ، الدكتور عبد الحليم محمود ممثلا لاعلى سلطة دينية في مصر العربية (وزيرا للاوقاف ، شيخ الازهر ، دكتور من جامعة فرنسية) يرتضي الكرامة في تقديمه لابي العباس المرسي (٢٠) . ويقدم – دون نقاش او ادنى حس نقدي – السراج الطوسي قائلا في تمهيده لكتاب «اللمع» : ان هذا لما كان في بغداد ، ابان شهر رمضان ، كان يتلقى كل يوم رغيفا. ولما دخل الخادم بعد العيد وجد الارغفة كلها ، لم تمس (٢١) . والطوسي هذا ، حسب ما يقوله لنا الدكتور نفسه ، موافقا بالطبع ، رمى بنفسه في النار – بعد ان اصابه الوجد وهو يحدث عن التصوف – ولم يصب بأذى (٢٢) . اما طه عبد الباقي سرور (٢٣) ، او السيد المنوفي ، او صلاح عزام في «اقطاب التصوف الثلاثة» ، فمن بين لائحة طويلة من الكتّاب الصوفيين اليوم تسير في نفس الخط الذي يمثل دوامية الشريحة اللاعقلانية ، والعلية السحرية ، المتاصلة في الوعي العربي .

٧ – نعود الى القول بان الحقيقة في الكرامة ليست نتاجا عقليا يؤيده الحس والمشاهدة . وكما انها غير وضعية ، فهي تدير ظهرها للاجتماعي : لا تهتم بالمجتمع لانها فوقه ؛ ولا بالحقيقة العامة لانها اسمى ، او لانها ليست معنية بذلك . في اختصار ، لا يهم الكرامة ان تبني اخلاق الناس وفق المعقول ، وفي المجال الواقعي. فهي تتمتع ، في زعم الصوفي ، بوعي ومنطق وباخلاق من مستوى اعلى وخاص؛ الصوفيون – في العالم كله – يدّعون ذلك .

الحقيقة هنا انقداح ، واشراق او عرفان : انها ضبابية ، وتجري في عماء ؛ وهي عمل غنوصي ؛ هي ذوبان لابناء ، ومعاناة لا صياغة تخضع لقوانين موضوعية

---

٢٠ – عبد الحليم محمود ، ابو العباس المرسي ، ص ٤٤ ، ٤٥ . صافح ابو العباس هذا الخضر ، وتعلم من الخضر ، واسكت بيده موج البحر ...

٢١ – نفسه ، مقدمة كتاب اللمع للسراج الطوسي ، ص ١٣ .

٢٢ – نفسه ، ص ١٣ .

٢٣ – انظر مثلا : اعلام التصوف الاسلامي (اماكن متفرقة) . الحلاج (القاهرة ، ١٩٦١) ص ٢١٧ ؛ التصوف الاسلامي والامام الشعراني .

وتجربة وقياس او تحقيق ومراجعة . تهبط الى الصدر او القلب او النفس او الفؤاد او السر . لا للعقل هنا ، ولا للمنطق . وصدّق ما يقال ، واحسن الظن بما يروى . تأتي الحقيقة من فوق ، عندما تأتي ، او عندما يتهيأ لها الوعاء وتكوّن النفس لتلقيها . الجانب الانفعالي ، السلبي ، التقبّلي هو الاقوى . وهكذا «جاءت بها الاخبار ، وصحت الروايات ، ونطق بها التنزيل» (٢٤) . يعني هذا ان ركيزتها الاولى والوحيدة هي الخبر الذي يضغط لتصديقه كما هو ، او هي الرواية التي صحت فعلينا قبولها دون تمحيص .

هذا ما اضال دور الذات الباحثة والمفكّرة . وهنا يظهر التصوف عطاء آخر لنفس الانا العربية في معرض معالجتها للفلسفة ، وللكلام ، وللنظر العقلي عموما: لقد قيدت الاطر المسبقة ـ متمثلة بالسلف والخبر ـ تلك الذات بمنظور واحد كان ادنى للمثالية منه للواقع. وتجربة الغزالي نموذج امثل في فهم الحقيقة المعنية هنا : انه يعرضها في الكرامة ، ثم يربطها بالنبوة راسا (٢٥) ، ويقول واثقا ان الصوفيين «في يقظتهم يشاهدون الملائكة ، وارواح الانبياء . ويسمعون منهم اصواتا ويقتبسون منهم فوائد» (٢٦) . ان العقل الفعال عند الفلاسفة (الفارابي ، ابن سينا ، الخ ...) الذي يضعف الذات المفكرة (اي العقل الفردي) هو نفسه تلك القدرة الخارقة للطبيعة التي تضعف ـ في التصوف ـ الارادة الفردية او تنوب عنها . من هنا كانت سهولة انتقال الفيلسوف العربي الى التصوف ، ومحاولته تتويج فلسفته بالتصوف : فالعقل الذي لا يغوص في الروابط ليحلل ، والارادة التي تنمحي امام الذات العليا ، هما الفيلسوف العربي من جهة والصوفي من جهة اخرى . فالبطلان واحد ، او صورتان لوجه واحد يفضل اللجوء الى قوة عليا خارجية (العقل الفعال في الفلسفة ، الارادة الكبرى في الكرامة) تعينه ، او تسحقه سعيدا ، او تعطيه الحقيقة . ولعل النظير الثالث لهذه الميزة الفكرية هو ما نجده في الحديث : انها العنعنة وربط الاسانيد للوصول الى الواحد . في ذلك خفض توتر ، وقوة تخفف عن عقل الفرد جهدا وبحثا . اذن ، ان يكون العقل الفردي هامشيا وقليل الفعالية دليل ظاهرة نلحظ صورها في الكرامة ، في الرضى بالعقل الفعال ، في العنعنة ، وحتى في النزعة عند مؤلفي التاريخ (ومقمشي الاخبار) للرجوع الى بدء الخليقة في مستهل العمل (٢٧) .

---

٢٤ ـ الكلاباذي ، ص ٧١ .

٢٥ ـ المنقذ ، ص ٣٩ .

٢٦ ـ نفسه ، ص ٤٠ .

٢٧ ـ لا يعني قولنا هذا اغفال دور العقيدة الدينية في تلك الطريقة لكتابة التاريخ .

٨ ـ اخفاق الفلسفة عندنا ونجاح التصوف ظاهرتان ملحوظتان . تتميز الذات العربية بقبول عام ومنفتح للتصوف : ان كثرة المتصوفين تنم عن ارضية مهيأة لذلك ، وعن ذهنية موازية . ورفض الفلسفة ، او نبذ المنطق اليوناني بمقولاته ، دليل آخر ايضا على الذهنية الصوفية وعلى انسان مستلب . والاسباب تراثية وتاريخية ، وهي ايضا في طبيعة التكوين الايديولوجي . لقد احدثت الكرامة ، في اختصار ، تيارا لاعقلانيا ، واعصارا ترهيبا بالغ التعقيد والتاثير ؛ مما كوّن طبقة سحرية عريضة في تركيبة الوعي العربي ، والاسلامي بشكل عام .

واليوم ، نحن نؤمن تماما بأن غرس الفلسفات العقلية في مجتمعاتنا لن يجدي كثيرا ، لانها ستلفظ حتما ان لم نغير الظروف ومن ثمت الذهنية . لقد بقيت الفلسفة اليونانية هامشية ، غير مؤثرة الى حد كاف في وجه التصوف الذي ، كما كررنا ، تجذر في ابعاد الذات ، وبنياتها ، وتراكيبها . وبالمقابل ، اخذ العرب بيسر وتمثلوا العطاء الصوفي (والغنوصي) القادم او المرتبط باليونان. لكل ذلك ، ولغيره ايضا ، نحن نظن بأنه لتكوين فكر عربي مجابه وخلاق ، ولتفجير طاقات الشخصية العربية ، قد نستطيع ، ربما ، ان ننطلق من التصوف . ففي هذا المجال ربما نجد الكثير من المصطلحات ، والنزعات الانسانية والشخصانية ، والمفاهيم العامة ، والمبادىء القمينة بتخطيط العقل الجديد ، والطريقة المثلى في الفعل ، وفي النظر العقلي الشمولي . وتلك الخطوط ، المستمدة من التصوف ان امكن ، قابلة للحياة وعرضة للقبول . من هنا الضرورة المطلقة لتطهير القطاع الصوفي من سلبياته واعادة تنظير ما يمكن : كأن نعطيه معنى ايجابيا جديدا لا يرفض الفعل ، بل ينخرط في الواقع ويتمثل المجتمع والجماعة (٢٨) . نحن لا نقول هنا بأن التصوف فلسفة تستحق البقاء والاحياء ، ولا انه من الممكن لها ان تجابه وتوازي الفلسفات العالمية . ابدا ، نود التشديد على ضرورة ان يفهم التصوف المثالي على انه يرتبط بالعمل ، والواقع ، والآخر ، والعقل الواضح ، والحرية ، وبقيمة الانسان وكرامته ؛ لا بكرامات تكون بالمعنى الصوفي الشعبي . والتصوف ، في ذلك المعنى الايجابي ، ربط للواقعية بالمثالية ، وللمطلق بالعياني والفردي ، وللروحي بواجب تنوير المجتمع ...

٩ ـ الارضية التاريخية والجغرافية للكرامة تستلزم الان التدبر . لقد غطت النبوة القرنين الاول والثاني للهجرة في البلاد العربية الاسلامية . وفي اواخر

---

٢٨ ـ را. : مآخذ اقبال على التصوف ، وهي كثيرة أهمها : الابتعاد عن العمل ، الشطحات والعشقيات الالهية ، بث الخنوع والذل ، انكار مثل الفناء ووحدة الوجود ... (اقبال ، تجديد الفكر الديني في الاسلام ترجمة عباس محمود) .

القرن الثاني ظهر – كما يقول القشيري (٢٩) ، ويكرره ابن خلدون (٣٠) – المصطلح: تصوف او صوفي . ورافق ظهور الحركة الصوفية ، بعد رحيل الصحابة ثم الاتباع ثم الزهاد ، ظهور الكرامة ايضا . وهكذا تكون الكرامة قد تأخرت قليلا قبل ان تبرز بقوة ؛ وعلى هذا ايضا نستطيع القول ان ما ينسب من كرامات للمتصوفين الاوائل ليس الا نسجا من مخيلة المتأخرين يرنو لاعطاء الكرامة سندا تاريخيا ودينيا . وكانت هذه تكثر كلما ازداد البعد الزمني عن النبوة ، واغرق التصوف في الابتعاد عن الواقع ، واتسع مجاله بمساعدة الظروف الاجتماعية كرد فعل عليها او بفعلها . ثم اخذ الصوفيون يجترّونها ، وصار الواحد يأكل كرامات الآخر ، فتتداخل هذه ، وتتكرر بتعديلات او باختلافات يسيرة دون خجل او ادنى شعور بالغضاضة من جانب القائلين بها لانفسهم او لشيوخهم . وكلما ازداد الاغراق فيها كانت تزداد كذبا ، وجناية على العقل ، واستهتارا بالعامة والانخراط .

كل الشعوب الاسلامية ، وفي العالم عامة ، التي انتجت او قبلت الكرامة ، كانت مهيأة تاريخيا واجتماعيا لذلك . وفي تاريخنا ، لم تكن الكرامة نتاجا جديدا صرفا ، فقد كانت معروفة بأشكال ربما اخف وطأة ، او مقتصرة على عدد ضئيل اي محصورة النطاق . وجاء الاسلام : الراشدي لفترة قليلة، ثم تطورت انظمةالحكم بعده نحو الاستبداد ، واخذت الظروف المعيشية تقسو ، وتزداد التعاسة الاقتصادية ، وايضا الشعور بالخيبة والاحباط لدى الكثيرين . تلك العوامل – مع اخرى فردية – خلقت المناخ لنمو الكرامة ، لاتجاه العقل والامل لا صوب الواقع والحركة بل الانكماش والتأمل . فالارادة التي تقيدت ، والعقل الذي كبل او ابعد عن الانخراط ، وجدا متنفسا في خلق عالم لا تقيده ارادة الله نفسها ، او جسّدا وهميا حرية مطلقة في اللعب بالسببية وتحدي الطبيعة .

والآن ، نستطيع البحث في العوامل الاجتماعية والموضوعية – لا الفردية والذاتية – التي هيأت تلك الظاهرة وعمقتها في الوعي الجماعي العربي . لقد كوّن المجتمع العديد جدا من الكرامات التي تبدو بوضوح انعكاسا له ، وتغطية او تعليلا لبعض اوضاعه ، وردا على تحدياتها . لكن الكرامة ، من جهة اخرى ، صبت في التمثلات الاجتماعية سيلا جارفا من اللاعقلانية واللاالتزامية . كما حفرت في التمثلات الجماعية اخاديد عميقة من التواكلية ، والانتصارات السهلة الوهمية على المحيط النفسي الاجتماعي . كيف تكونت بنية الكرامة وانغرست ؟

---

٢٩ – الرسالة القشيرية (ط. بيروت ، ١٩٥٧) ، ص ٧ – ٨ .

٣٠ – المقدمة ، ص ٨٦٣ .

أ ــ الكرامة بنت مجتمع مشبع بالكائنات اللامنظورة كالجان والمارد والغول والسعلاة . فالاساطير المرتبطة بهذه الموجودات تقيم علاقة بينها وبين الانسان : الجان يعشق ، ويكره هذا الفتى او ذاك ، المارد يتصدى ، الخ . كما عرف الجاهليون (والساميون عموما) قصص الملائكة المعقدة ، واخبار الجان القادرة على اتخاذ كل شكل او لون او مكان (٣١) .

ب ــ ثم اتت اساطير التفسير التي اتفق المؤرخون على تسميتها بالاسرائيليات (والافضل تسميتها باليهوديات) . فحول قصص الانبياء وضع اشخاص حقيقيون او خياليون (السدي ، كعب ، وهب ، ابن سبأ) الكثير من المختلقات (٣٢) . والحقيقة ان المجتمع الاسلامي هو الذي خلقها ، وارتضاها ، وعاشت فيه برخاء. فالمخيلة الشعبية لا بد ان تسد الفراغ المتأتي من عدم سرد تفصيلي لحياة ناقة صالح مثلا . ان اسطورة عوج بن عنق ، و«يهوديات» الطبري والمسعودي وغيرهما المفعمة اختلاقا ، حاجة شعبية ورد على نزعة غيبية واسطورية في الوعي الجماعي، كانت تغذيهما ظروف معيشية واوضاع تاريخية وثقافية .

ج ــ والكرامة استمرار ان لم نقل ردة نحو العرافة والكهانة والنجامة : فالصوفي يشبه في وظيفته «العارف» الجاهلي ، او الكاهن عند الساميين ؛ أو هو يتغذى من شرايين العرافة والكهانة . فالتعاطف العميق هنا ، من حيث الادوار والبنيات ، يظهر الكرامة استمرارا لمهمات الرائي او الكاهن (مهمات غيبية ، علاجية ، اجتماعية) : يتفقان من حيث اعطاء الاهمية لاحلامهما وللرؤيا ، ولادعاءاتهما بخدمة المجتمع بطريقة سحرية ، وبالاتصال بالغيب وتوجيه الوقائع وفق ميول ذاتية وتجربة شخصية ، ومن حيث الاعتناء بالتأويل والاستعارات . ثم ان اللجوء للسحر والشعوذة وسائر العلوم الخفية ، وان لم يميز كل صاحب كرامة ، فانه يرتبط بها عموما وبادعيائها . وذلك ما نجده عند الكاهن الجاهلي ونظيريه الرائي والعارف (٣٣) . والنفسية والمجتمع اللذان ارتضيا ونميا هذه الوظائف في الجاهلية والامم السامية ، لم يجدا كبير مشقة في خلق وقبول

---

٣١ ــ الجاحظ ، كتاب الحيوان ، اماكن عديدة . القزويني ، عجائب المخلوقات ، ص ٣٨٧ ــ ٣٩٩ ؛ الشبلي ، ابن النديم ... عن استمرارها في الذهن العربي الحاضر ، يراجع استقصاء ميداني في : علي زيعور ، مذاهب علم النفس ، ص ٦٥ ــ ٦٨ .

٣٢ ــ اختلق بعضها اليهود استرضاء منهم وتقربا من المسلمين آنذاك . لكن هؤلاء لم يلبثوا ان اخذوا يضيفون ، هم ايضا ، ويتخيلون .

٣٣ ــ الكهانة : محاولة العثور على مغيب موهوم ، او حاضر مجهول . العرافة : محاولة فهم الواقع على ضوء الماضي . النجامة : معرفة الحوادث بواسطة النجوم .

الصورة الاخرى للنموذج نفسه ، اي للنمط الكرامي في السلوك والتعبير والثقافة.

د ــ وتلك البنية الاسطورية ، من بنى الوعي العربي، هي التي اقامت او تفسر ارتباط الكرامة بالنيرنجات وعلم الرقى وعلم العزائم والاخفاء ، ثم بعلم الصنعة (الكيمياء) عبر التاريخ الصوفي . ان لعلم الصنعة ، مثلا ، نفس الوظيفة التي للتصوف من حيث البحث عن التحقق الذاتي ، وتجربة التكامل ، والسعي للخلود ، وامتلاك المطلق في الانا المتشيئة والمقيدة ؛ ومن حيث كونه رد الفعل على احباط وخيبات. كلاهما بحث عن التفريد او عن الهجرة الكبرى . كما ان الميدانين يتفقان ايضا في البحث عن الجوهر او عن القدرة اللامحدودة : المسماة اسم الله الاعظم في التصوف ، والحجر الفلسفي او الاكسير في علم الصنعة .

بل ان في المخيلة الشعبية والاساطير رجعا لهذا الميل «الغريزي» عند الانسان للقفز فوق الحس والرغبة في الارادة اللامقيدة . فهنا نذكر ، على سبيل المثال، المدينة الخيالية التي يشترى فيها كل شيء بمجرد لفظ كلمة (وهي الصلاة على محمد) ، والمغارة التي تفتح بمجرد قول كلمة معينة (لهذه الاسطورة معنى نفسي)، والمارد الذي ينفذ الرغبات المطلقة فينطوي الزمان والمكان عند اشارة بسيطة (فرك خاتم) ؛ وما الى ذلك كثير .

نود القول ان اسم الله الاعظم ، وإكسير الحياة ، وعشبة الخلود او نبع الحياة ، والحجر الفلسفي ، والخاتم السحري او الفانوس السحري ، وبساط الريح (وغيره في الاساطير الشعبية) ... كلها تمظهرات مختلفة لرغبة واحدة عند الانسان تدفعه نحو المطلق ، ورفض الواقع الاجتماعي او القمع ، واجتياز الحدود الزمني . ووفق هذه النظرة يتضح لنا ارتباط التصوف بالقصص الشعبية وبعلم الصنعة ، وضرورة فهمه على ضوء الانثروبولوجيا ، وعلم الانام ، والتحليل النفسي ، وتفسير الاحلام .

هـ ــ تاثر التصوف بعلوم التأويل (٣٤) والتيارات الباطنية . التأويل هو ، بنظر اصحابه ، رد الشيء الى اوله . الى جانب شخصيات خرافية او مختلقة و حقيقية مثل كعب الاحبار (والسدّي ، وابن سبأ ، ووهب) مثلت النظرة

---

٣٤ ــ من الاختلاف بين التفسير والتأويل ، يراجع : الجرجاني ، ص ٢٢ (مادة التأويل) . يرى ابن تيمية (الفتاوي ، ج٥ ، ص ٢٥) ان التأويل هو «صرف اللفظ من الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح» .

المشبهة والمجسمة (٣٥) ، ووازت نظريات المشبهة في علم الكلام (٣٦) ، نجد تيارا معاكسا يقول بتنزيه الله وعدم الخوض في كيفية صفاته وفي تفسير آيات تتحدث عن «يد الله» (٣٧) او عن انه «سميع عليم» (٣٨) ، او عن ناقة صالح . هذا التيار الكلامي الثاني ساعد او افضى ، بطرائقه المتعددة ، الى رسم طريق في الارض العربية صبت في التصوف . فاتفق الاتجاهان وتكاتفا على نشدان «الحقيقة» في ما وراء النص والمعنى الظاهري . ومن هنا انطلقت الدروب التي قادت الى التنكب للطقوس الشرعية : فالى جانب الغنوصية ، وبعض المذاهب اليونانية ؛ كانت التيارات السياسية الباطنية ، وامكانيات الالتواء والتخفي ، والوصولية الاجتماعية والرهبة القمعية ... ، كلها عوامل دفعت لنمو اتجاه تأويلي للقرآن والشرع والسياسة يدعي رد الشيء الى جوهره وفهمه اعمق . وبالتالي : كان الوصول الى نظريات سقوط التكاليف على انها هي الجوهر والاصل ، او هي «اول الشيء» . ولم يكن التأويل في معظمه سوى تغطية ، وتحميل مصطنع ، واكراه للفظ ، وتعسف توجهه غرضية مسبقة . لكنه ، في جانب منه ، سما بالمعاني، ونزّه عن الحسي ؛ كان ذاك بشكل خاص ، فعل الصوفية بل والاعتزال .

نجد بين التصوف والمذاهب الباطنية اتفاقا في الجذور والمنهجية ، وهما حركتان تتداخلان وتتبادلان المساندة والرؤية وتصلان ، في بعض كبار الشخصيات، الى التوحيد التام (الحلاج ، ابن عربي ، ابن أحلي) : صارت الصلاة وفق المنظورين الباطني والصوفي ، مجرد فرض لتهذيب العوام ؛ او انها موالاة الامام ، او طاعة الشيخ ، او رمز لاشخاص تغني معرفتهم عن الصلاة ، او ان هذه ترديد اسماء معلومة ، او انها صلة بين الانسان والاله اذا حسنت تسقط الفروض الصلاتية . وصار الصيام اكتفاء بالصمت عما لا يليق ، او ترديد اسم معين ، او حفظ الاسرار . والحج حجا عقليا او زيارة الامام او نوابه ، او طوافا حول شخص ، او بيت ، او شيء في زاوية من البيت (لاحظ موقف رابعة ، البسطامي، الحلاج من الصوفيين وقارنه مع بعض المذاهب الغنوصية الباطنية المغالية) . وصارت الزكاة تزكية للنفس ؛ والجهاد قتل الاهواء . وقد جمع الكلاباذي الكثير من الاقوال الصوفية التي ترى في التكاليف معنى رمزيا ، او معنى باطنيا ، ينزه

---

٣٥ ـ يتحدث القرآن من ناقة صالح مثلا ، او من «ارم ذات العماد» ، فكان على هؤلاء المشبهين ان يصوروا ناقة علي انها هي الاعظم في نوعها ، او ان يتصوروا مدينة هي الاكثر خيالية وكمالا .

٣٦ ـ لا نعتقد ان دراسة علم الكلام بعمق وسعة تتم بمعزل عن دراسة التصوف واليهوديات في الذات العربية .

٣٧ ـ القرآن ، ٣ : ٧٣ ؛ ٥٧ : ٢٩ ...

٣٨ ـ نفسه ، ٢ : ١٨١ ، ٢٢٧ ...

عن الحسي (٣٩) . وكذا فعل الطوسي في «اللمع» .

ومن الطريف ان الفكر العربي يبدو عبر البنية التأويلية ، كما يبدو في الكرامة وفي الفلسفة (خلال تنظيرها للعقل الفعال) ، راكضا وراء اللافعلي والخيالي . وكأنه يشعر بثقل الممارسة والمعاناة ، فيفضل التحلل من الجهد الشخصي ، تماما كما تخلى للعقل الفعال عن الكثير من الجهد والتجريد والمسؤولية ، او كما ترك حريته وارادته في العمل الى البطل الصوفي ينوب عنه ، وينظم له الواقع والمشكلات وهميا . مهما يكن من امر ، فان الفكر الصوفي (والباطني) — في عمليات التنزيه والتأويل — راى النار على انها مجرد عالم الفساد ، او هي الابتعاد عن الحق او عن الامام ، او هي العمل بالشرائع . اما الجنة فهي الاعتراف بالدعوة الباطنية ، او هي حالة المستجيبين لهذه الدعوة (٤٠). وبلغ الامر بالبسطامي مثلا ان يحتقر المعنى المألوف لها ، ويرفضها بكبرياء (هي لعبة صبيان) اذ انه بتساميه المتصاعد — من زاهد ، الى متصوف ، فصوفي ؛ ثم من حيث هو صوفي عبر قفزه فوق الانبياء ، ثم مساواته بالله ، ثم قفزه الى اعلى — يتنكر لكل ما يعود لعالم الشرع من شعائر وفروض (٤١) . وكانت قمة ما بلغه التأويل الباطني (والصوفي) ان فهم الوحدانية فهما مغايرا للصراطية والسنية ، واعطى الولاية مقاما يوازي احيانا ، ويعلو احيانا اخرى على مقام النبوة . تلك التأويلية الباطنية هي التي ادت بابن عربي مثلا للتفكير بادعاء النبوة. فهذه اخذت عنده معنى خاصا ، وبالتالي لم تبق حاجزا بنظره يصعب اختراقه. لقد رفضت الصوفية كل حاجز ، ماديا كان او طبيعيا او غيبيا : فكما رفضت قوانين الطبيعة وقبول الطبع البشري والعادي ، لم تخضع لقيد النبوة ولا لضغط إلهي ؛ انها انفلاش وهمي .

والخلاصة ، المفكر الذي حارب الباطنية حارب ايضا التصوف والتأويل ؛ بسبب الترابط المتلاحم ، والمساندة المتبادلة في المفاهيم والحركة . ولم تُخفِ الصوفية انها بكراماتها ، ترى ذاتها استمرارا للنبوات بمعجزاتها ؛ بل رات ان النبوة العامة (نبوة المعرفة) غير مقفلة الباب عند الاولياء كالسهروردي ، وابن

---

٣٩ — التعرف ، ص ١٤١ — ١٤٢ .

٤٠ — و«انزل من السماء ماء فسالت اودية» ، معناها : الماء هو العلم ، والسماء هي العالم العلوي ، والاودية هي القلوب . اي : انزل الله العلم الالهي من العالم العلوي على قلوب اصفيائه من انبياء واولياء . راء : تفسير القرآن عند ابن عربي (البقرة = النفس؛ الغنم = الاعضاء) .

٤١ — لكنه ، شان كبار الصوفية ، يكرر ادعاءه بانه متمسك ومقيد بالكتاب والسنة . وهذا موقف تناقضي اخر في شخصية الصوفي ناجم عن خوفه من المجتمع .

سبعين مثلا . وذلك كان — بل واكثر — موقف المذاهب الباطنية التي غالت في الابتعاد عن الشريعة وفي المرامي السلبية .

هـ — وتفهم الكرامات اذا اخذت ضمن قرائن ادبية : ان قصص «الف ليلة وليلة» ، او «كليلة ودمنة» وما اتصل بها ، وبعض ما عند اخوان الصفا ، والحكايا الفارسية المتعددة ، وكتابات المواعظ ، عوامل فعالة في تكوين الكرامة . فنحن نجد دون كبير عناء كرامات تبنى على نمط مأخوذ من «الف ليلة وليلة» ، او «الملك سيف» ، او من القصص الشعبية الكثيرة ، او من الوصايا والامثال والحكم المنسوبة للفرس واليونان والهنود (٤٢) . في كلمات اخرى ، ان «مرايا القادة» Fürstenspiegel ، اي القصص الموضوعة لردع ونصح الحكام واصحاب النفوذ، تجد تعبيرا آخر لها في كرامات صوفية متعددة . ان قصة ابراهيم بن ادهم — رغم قولنا بأنها تعبير استعاري عن التحقق الروحي للصوفي — هي نوع صوفي يرمي لهدف سياسي اخلاقي ، تعليمي ، موجه لذوي السلطة . وكذلك فان الادب الوعظي (والامثال الاخلاقية والزهدية) انساب داخل الذات الصوفية ، فعبرت هذه عنه بقصص تبدو تجسيدا لمبدا اخلاقي ، او ارشادي ، او ديني ، او لتقرير قانون صوفي محض .

بل ان الاصل اليوناني لبعض الكرامات ربما ينجلي هو ايضا في اكثر من واحدة . فبعض الاساطير اليونانية (الاوذيسة ، ربما) تجد صدى لائقا في التصوف الاسلامي . ونذكر هنا ان تصوير مصير النفس كما تورده الرسائل المتعلقة بالطير عند الصوفيين والفلاسفة كابن سينا والغزالي والعطار ، ليس اقتباسا عن افلاطون ولا تاثرا به ، بقدر ما هو تصوير عبر عن تجربة صوفية مستقلة ولها مقوماتها .

و — لقد تم التأثير السرياني ، والمسيحي عموما ، وفق حركتين وبانتقال مكتوب ؛ بل وشفهي ايضا ، وكان هذا الاعمق او الاكثر . فالحركة الاولى كانت تقليدا : شاء الاولياء الصوفيون تقليد ما ينسب لقديسي السريان ، بل شاؤا كذلك القفز الى اعلى وتجاوزهم . وبحركة ثانية ، قامت الكرامة بدور امتصاص «الكرامة» السريانية ، والرد عليها حربا . بمعنى ان الكرامة اضحت مجال حوار، وموضوع صراع حاد بين الطائفتين والدينين . من هنا وفرة الكرامات التي تكرر للولي ما يقال اصلا للسيد المسيح . في عبارة اخرى ، سبق السريان (والمجتمعات القبل اسلامية) الصوفيين في خلق الكرامة ؛ لكن هؤلاء الاخيرين بحركة جدلية

---

٤٢ — عن اسماء كتب الهند في الخرافات والاسمار والاحاديث ، راء : ابن النديم ، ٣٦٤ .

تبنوا هذه وتمثلوها، ثم شاؤوا التفوق فيها، فكان الكثير منهم ينسب «العجائب» * لنفسه، او يضعها معاحدى الجوانب الاساسية للدين المسيحي. وليس الحلاج المثل الوحيد في هذا المضمار . كذا فعلوا في تمثلهم لمعجزات موسى ، ثم في رغبتهم تجاوز ما فعل ، منطلقين من السير «على قدمه» حسب التعبير المعروف . وهكذا تاتي الكرامة تعبيرا عن صراع بين المعتقدات الدينية القائمة على ارض واحدة ، وجدلية بين اجناس متجاورة ، وثقافات تتفاعل . لذا كانت وفرة القصص والكرامات التي تهدي المسيحي للاسلام ، او تظهر الصوفي يعرف المسيحي بالفراسة ثم يهديه .

كذلك فان بعض الاساطير الفرعونية، ومعتقدات كان يحملها أمثال ذي النون وغيره من المصريين ، جذبت اليها الوعي الصوفي. بذلك نلقى في حكايا ذي النون، مثلا، رجعا لمعتقد مسيحي في الحمامة وروح القدس والمحبة ، وصدى لقصص فرعونية قديمة تعود لتتمظهر باشكال مقنعة . الامر عينه يقال عن الاساطير والمعتقدات البابلية : ولعل الطقوس السحرية و«المعالجات» ـ على سبيل المثال ـ من أسرع ما يتبادر للذهن .

ح ـ توفر الغنوصية المناخ الفكري لامكانية الاتحاد مع المطلق ، ومن ثمة تقليده في فعل الخارق ، ومعرفة الغيب . ودور هذا المعتقد فعال وواضح ، تكفي الاشارة اليه ؛ وليس هو خلق امة معينة بقدر ما هو ـ كما نظن ـ نزعة سليقية في الانسان الملقى في عالم يثير الدهشة والرغبة في الخلود والتجدد .

ط ـ اما تأثير مفسري الاحلام : فمن العوامل ذات المفعول الذي لما يدرس بعد (٤٣) . الكرامة هي حلم الصوفي ، وحلمه كرامته . وتختلط هذه بالحلم او بالرؤيا . انها حلم يقظوي احيانا ؛ او حلم عادي في تحقيقه لرغبة مقنعة ، وفي كونه لغة رمزية وخاصة ، او في حمله للهموم والتطلعات والعقد النفسية لصاحبه. ومفسرو الاحلام غالبا ما نجدهم صوفيين ، ويفضلون ان يكونوا من ذلك النمط. ان ابن سيرين، في «الرسالة القشيرية»، او في «جواهر القرآن» للغزالي، سلطة، ومنبع ارشاد ودلالات . يؤخذ هذا في التصوف على انه يعرف الاشارات الخفية والرموز . ولقد سارت الكرامة بحيث تتوافق مع الرمز في الحلم ، ومع أواليات الرؤيا . ان الرؤيا والكرامة شيء واحد ، وهما وجهان متقاربان للرمز الواحد ، ودلالتان متشابهتان للمدلول نفسه : من هنا كانت محاولات رد الرؤيا والكرامة الى النبوة ، ثم محاولات توحيد الظواهر الثلاث في سلوك البطل الصوفي

---

* العجيبة = كرامة «الولي» المسيحي .

٤٣ ـ عن اسماء الكتب التي عرفها العرب في تعبير الرؤيا ، راء : ابن النديم ، ٣٧٨ .

وسيروراته نحو التفريد والهجرة الكبرى .

ي ـ وبعد ، فقلة التدوين والنقل مشافهة ، اي التعليم غير المكتوب ، في ميدان التصوف يؤمنان ازدهار الاضافات، والمبالغات فياختلاق الاعاجيب وعزوها لابطال التكايا ، والخانقاهات ، والحلقات . وغدت هذه الطريقة في الانتشار الروح الشعبية الشغوفة بالقصص والتي وجدت في الاساطير متنفسا ، واشباعا وهميا ، وردا سلبيا على التحديات الموضوعية . وبالطبع ، فان ذلك الغذاء من الاساطير ، الضروري للحياة السليمة نفسيا ، بحركة جدلية تحول الى دم في الشخصية العربية يتطلب المزيد من الخرافات ويخلق منها ما يشبعه كي يستمر . بذا صارت الكرامات وعاء يحمل التطلعات ، والتمثلات الجماعية ، ودما ضروريا للحياة : صارت الجلاد والضحية معا .

ك ـ لا ننسى دور التجويع ، والمكابدات عموما ، وتعذيب الذات ، في خلق الهلوسات ، والمراد خلقه في النفس . يعني هذا اننا نؤمن بوجود سبب بيولوجي لبعض الكرامات (٤٤) . كما لا تغفل دور المخيلة الشعبية في خلق البطل الصوفي. وسوف نرى في بحث مستقل ، كيف ان هذا يماثل ما نجده في الاساطير العالمية؛ فلكل امة ابطالها يمثلون آمالها ، وترسمهم هي وفق ما تشتهي وما تعتقد في مجال الطبيعة والحياة . وهكذا تضفي الكرامة ـ كما تفعل قصص الملاحم والحكايا الشعبية في امم شتى ـ على البطل قدرة عجائبية ، وولادة خاصة ، وحياة خارقة ، وما الى ذلك . وبالتالي تكون الكرامة مرحلة من مراحل حياة البطل الصوفي ، او البطل الشعبي المؤمن ، وسيرورات مختلفة في سلوكه . فكما خلق اليونان آلهة تقوم بادوار ، كذلك نجد ان التوحيد الضاغط على المتصوف المسلم جعله يهرب الى خلق آلهة جديدة (وهم الصوفيون امثاله) ، ونسج اساطير بطولية تخرق فيها الشخصيات المحسوس والمتزمكن ، وتشبع ميل الانسان في اجتراح حكايا آلهية . ان من ينسب للعرب ، بفعل ضعف مزعوم في الخيال ، قلة الاساطير هو فقط من لم يقرأ كرامات الصوفيين .نكف عن النظرة الكليلة تلك عند الوقوف على الميثولوجيا الصوفية . الفكر الاوروبي لم يكف ابدا عن الاعجاب باساطير اليونان الحمالة لفلسفة ، ولمدلولات رمزية . ولنعط نحن للكرامات قيمة، من حيث هي عطاء نستطيع استخلاص رموز انسانية وشاملة من ثناياه الكثيفة .

ل ـ اخيرا ، نحن لا ننكر الفعاليات الاخرى في ذيوع الكرامة وتقبلها برضى

---

٤٤ ـ من البواعث البيولوجية في تكوين الكرامة ليس فقط ما ينشأ عن الجهاز الهضمي الغددي للصوفي ، بل وهناك ايضا ما ينشأ عن الجلد والجهاز العضلي بفعل سلوكات الصوفي الخاصة في مجال الرياضة وما اليها . فالعوامل العضوية عموما مصدر من مصادر الكرامة ■

منذ ظهور التصوف ؛ وربما قبله ايضا : فمثلا ، لا شك ان السلطات الحاكمة شجعت ، في بعض الحالات ، حلقات الصوفية وعززت بعض شخصياتها ؛ بل وتبنت السياسة احيانا اخرى طرقا صوفية معينة ولغاية لم تكن دائما نزيهة . كما اننا نؤمن ان اسباب نشوء التصوف هي من ثمت اسباب تكوين واستمرار الكرامة ؛ وهي عوامل صارت معروفة ومشبعة بحثا : كان هناك البعض ممن تصوف احتجاجا على وضع اجتماعي ، او على فهم السياسة الدين فهما رآه مخالفا للحقيقة ولآرائه الشخصية . وقد دخل في التصوف من اراد الخلاص من شعور بالذنب ، وغسل خطيئة او ما ظنه انه خطيئة ؛ ومنهم من شاء التصوف تقليدا ، او تحت ضغط ، او تخفيفا لتوتر نفساني ، او رغبة في جذب عطف او اهتمام ، او عن اقتناع تام ، ورغبة في الآخرة ، او لنشر الدعوة الدينية (بعض المتصوفين كانوا ائمة حرب في بعض المناسبات ، ودافعوا عن النظام ، وعن البلاد والحدود) . نشوء التصوف يؤدي الى نشوء الكرامة احيانا جمة ؛ فاسبابهما واحدة ونتائجهما متقاربة .

٩ ــ كوّن الصوفيون ثقافة خاصة بهم : اخذوا من كل مكان ، ومن كل ما وافق ميولهم الذاتية واغنى الغرض الروحي لحركتهم . استوعبوا ثقافات صوفية سريانية ، وفارسية قديمة ، وهندية مختلفة ، وغنوصية ... وهكذا فان مجموع المعارف ، والانماط السلوكية والفكرية ، والمعتقدات الصوفية الاسلامية، هي ــ في الوقت عينه ــ مكتسبات عن اغراب واجتهادات فردية كونتا معا المعقد الثقافي الصوفي . ولهذه الثقافة شخصية مطبوعة بطابع خاص له سماته ، وذاتيته المستقلة ووحدته . وما الاستعارات (او التاثيرات ، كما يقولون) سوى دم جديد ، لم يلبث ان تحول الى ذاتي ، وانصب في النسغ ، وذاب في القالب الاقليمي للثقافة الصوفية التي وازت نمطا معينا في المعيشة .

لا نجد فيالتصوف ــ في الذاتالعربية ــ نشاز استعارة، اذ نلحظبوضوحانكل امتصاص لتاثير اجنبي تم بنجاح وبدون عنف من قبل ثقافة غريبة . لم تتسلط عليه افكار تبدو غالبة ومسيطرة : لا نجد اثرا لرفض مطلق ، ولا لانصياع مطلق لثقافة من الثقافات . كان التوفيق سمة بارزة ، ومثله ايضا ظاهرة التمثل السريع ، والدمج . لقد تقبلت الذات العربية بانفتاح التصوف ؛ ولعلها اتخذته تكبرا ورغبة بالبطولة ؛ كما بدا حماية لها ضد عقدة النقص ازاء اليوناني ، ومؤخرا ضد التقييم الدوني للذات . اجل ! يبدو ذلك على الخصوص في الازمنة الحديثة : فالتصوف اليوم درع يقي من الوقوع في الهامشية ، ويرد على كل تحد ينقص من قيمة الذات او يشعر بالضعف ، والتقصير ، وعدم القدرة على استيعاب الحضارة الحديثة .

اخيرا ، نحن نعتقد بأن الثقافة الصوفية شديدة الصلة بالمجتمع العربي (٤٥) ؛ حتى ليكاد يصعب فصلهما عن بعضهما ، وعن الانسان العربي او عن الشخصية الركيزية العربية . لقد وجد العربي في التصوف حلا لتوتر ، وعودة لتوازن كان يفتقد في الازمات ، اي عندما تختل علاقته الذاتية مع محيطه النفسي الاجتماعي. من هنا القول انه كان نتاجا اجتماعيا ضروريا ولا بد منه ؛ ولذا استمرت الكرامة من ثمت داخل الذات الواحدة والى جانب العقل المفكر .

١٠ ــ الكرامة تصوير ادبي يعوض قلة التصوير بالالوان والرسم . وكما ان اللوحات الفنية العربية تفرق في خطوط لا نهائية لتعود فتغوص في الداخل ، فكذلك نجد الكرامة تدور في الباطن . تبدو المنمنمات (ارابيسك) متوازية مع الكرامات : كلاهما يكرر ، ويستبطن ، ويجرد ، ويفتش عن المطلق . وفي الرسوم التي تركها الصوفيون ، في تزيينهم للاضرحة ، في اغانيهم واورادهم ، نجد الوجه الثاني للمبدا الواحد في الشريحة الصوفية الذي هو التخلي عن الذات للفناء في متاهات غيبية ، ونجد تجريدات تبعد عن اظهار الشخص وتفضل «البقاء في الله» ، اي البقاء بصفات إلهية ، ونجد التعبير عن القطاع اللاواعي في الذات .

قلنا ان الكرامة فن ادبي يعكس قطاعا من الذهنية العربية (والذهنية الاسلامية) ويجد نظيره في عطاءات فنية اخرى : الرسم ، والتصوير ، والزخرفة، والمنمنمات . واذا جاز البحث عن نظير فني للكرامات في التصوير على السجاد، مثلا ، لوجدنا هنا وهناك موضوعات متشابهة ومتفقة مع النظرة الفولكلورية من حيث الرموز لاشياء كثيرة . فالحيوانات المكرمة هي هي في السجاد ، وفي الكرامة ، وفي الاسطورة ، وفي القصة الشعبية : الغزال ، الديك ، الكلب ، الطاووس ، الجمل ، الظبية ... والحيوانات المكروهة في الكرامة تظهر على السجاد مؤذية ، ترسم لِتُحبَس سحريا ، اي ليدفع شرها بمجرد تصويرها اي عند إراءتها للعين . وعن الموضوعات الشجرية يصح ما سبق ذكره : المفهوم الواحد او العين الواحدة تجمع بين الكرامة وسائر الفنون الشعبية التصويرية. ولعل اوضح مثال هو شجرة الحياة التي تحتل مكانة مرموقة في التراث الصوفي. ان الصوفيين هم الذين حملوا ، اكثر من غيرهم ، المعنى الرمزي لتلك الشجرة، فرأوا فيها رمز الخلود ، والحياة المتجددة ، والاستمرار الدائم . ثم ان

---

٤٥ ــ من هنا قولنا ان المناخ ايضا (والخمول الناجم عنه) والفراغ الطويل ــ الى جانب الرواسب السحرية والتقاليد الخرافية ــ عاملان فعالان ، هما بدورهما ايضا ، في ترسيخ الاخذ الصوفي للحياة .

الورقة (٤٦) المرسومة عند الصوفي ، او اي فنان شعبي ، لها الوظيفة او الرمز عينه هنا وهناك . وكذا القول عن شجرة السرو ، كرمز للكشف عن المجهول ، والسمرة كرمز للحياة والدوام ، والرمان كرمز للخصب والوفرة (٤٧) . ونذكر هنا ، من نقاط الاتفاق بين تلك الميادين ، الادوات المضادة للحسد مثل : سعف النخل ، المشط المخمس الاسنان ، كف فاطمة ، الخ . ولا نخطىء اذا قلنا اننا وجدنا رموز الالوان هي عينها في السجاد ، والتصوف ، والرسوم ، والفولكلور، والاحلام ، واللاوعي الشعبي ، وما اليه ، في الحضارة الاسلامية . بل ان قسما كبيرا من تلك الرموز ، بسبب عالميته وانسانيته ، عرفه الانسان قبل التصوف وقبل الاديان .

١١ ـ اما العوامل الموضوعية لاستمرارية الفكر الكرامي فكثيرة جدا . لنحاول البحث عن اللماذا ، بعد ان قررنا كيف ان الكرامة تتشبث كالعلقة في الذهن العربي ، وتغطي بلامعقولياتها مساحة كبرى منه . انها تقوم اليوم في الاعماق ولكن مغطاة بطبقة رقيقة من الواقعية ، وبشيء من مظاهر الحضارة الراهنة . لماذا يضعف العربي الحواجز التي ترتفع بين الخرافة والواقع ؟ لماذا تأثير الاحلام كمغذية او كمنبع للصور والخرافة والخياليات ، لما يزل عندنا اليوم مرموقا ؟ ستبقى الاسطورة ما دام اللاوعي معينا لا ينضب يتمظهر في الاحلام الليلية ، واليقظوية ، وفي شتى الاواليات للدفاع عن الذات . واستمرت وستستمر الكرامة ما دامت الشخصية الانسانية مبنية من مداميك مجبولة بالانفعال والوجدان من جهة ، وقائمة من جهة اخرى في عوامل اجتماعية مؤثرة في الوعي وطرائق مجابهة الواقع . بالتالي، فطبيعة المجتمع والشروط الموضوعية فعالة في استمرار الذهنية الكرامية فعلالبناء النفسي بل واكثر احيانا عديدة جدا، سيما فيمجتمعنا.

المشكلة مشكلة انسان في مجتمع معين ، لا مشكلة طريقته في المعرفة . فانساننا كما سبق ان المعنا ، متميز بانسحاقه في اكثر من جانب . اما معرفته فتقوم على عدم تقدير للعقل ، او على اقرار كسول وشامل بعجزه ازاء العقل الفعال او معطيات الايمان . في الكرامة ، يفسر الصوفي العاجز ، كل شيء حسب مشاعره ، وتجاربه الخاصة ، وقوى غيبية ، وبالخرافات . واليوم ينجذب العربي ـ كما ولو بتأثير انتحاء فكري شبيه بالانتحاءات الكيميائية او بالاستحرار

---

٤٦ ـ تحتل الورقة ـ في التراث الفكري والقطاع الشعبي ـ مكانة مرموقة . وقد ارتبطت بالحياة والخصوبة والتجدد .

٤٧ ـ وهو بهذه الدلالة ايضا في المعتقدات الشعبية او في القطاع الاناسي عموما . فهو يحتوي احيانا على حبة البركة ، ونجد شجرة الرمان ماثلة في القصة الدينية ـ لا في النصوص المقدسة ـ التي تروي ما جرى لابراهيم عندما القي في النار فكانت بردا وسلاما عليه .

والاستضواء (٤٨) ــ نحو النظرة التي ترى في العلم عاجزا عن ادراك الحقائق ومقصرا عن ان يكون كاملا . ذلك ان العقل العربي ، في الجوهر ، ما يزال عاجزا ومسلوبا ، لم ينضج . انه دون طريقة في المعرفة تكون غير ميثومانية بل علمية ، منهجية ، تجريبية . ما يزال الشعور بقصوره ماثلا ، ومعه الجهل ، والفقر بشكل خاص ، وعدم تقدير الانسان . ذاك كان قوام الكرامة والقيم التي نشرتها، وهو ما يزال الشعور الحالي بانعكاساته وقيمه السلبية . ان سرعة تصديقنا عموما ، وولعنا بكشف الطالع ، وبالمندل والسحر ... ، وبكل ما يدرج تحت اسم ما بعد علم النفس (او ما يجانب علم النفس) دليل على رواسب الكرامة في اعماق الوعي. في اختصار، تبقى الكرامة بشباكاتها الفكرية ومقولاتها قوية ما بقيت تؤدي وظيفة في مجتمعنا : اي ما دامت ترد على حاجة للفرد ، وتشبع فيه النقائص التي لم تملأها بعد العلّية العلمية ، والذهنية المنطقية المتحركة في المناخ الاجتماعي الاقتصادي العادل وحيث الحرية والشروط التي توفر كرامة الانسان. ربما يرد للذهن هنا كون التصوف ما يزال يحيا اليوم ــ الى حد ما ــ في المجتمع الصناعي . الحالة هنا محدودة ، هامشية ونتيجة ظروف موضوعية .

١٢ ــ ليست الكرامة ، كنسيج نفسي او كمعتقد ديني او ايماني ، خلقا صوفيا اسلاميا . سبق ان راينا عوامل نشوئها ، وتطورها المتسع. فقبل التصوف الاسلامي كانت الاذهان ، والمجتمعات ، تعرفها ، ومهياة بالتالي لقبولها (٤٩) . لا ريب في ان بعض المعتقدات المسيحية ، وقبلها الكثير مما ورد في العهد القديم، عدا عن معتقدات الامم الاخرى التي اعتنقت الاسلام ، قد تتيح لاي مؤمن الرضى بالكرامة او تسويغها . ومن جهة اخرى ، القول بالكرامات ــ الذي هو تلك النظرة العمومية والشمولية للانسان والتاريخ ــ اثّر في التصوف المسيحي : فظهور القديس يوحنا الصليب ، والقديسة تيريزا الآبلية / T. d'Avela في بلاد قريبة من الاندلس الاسلامي ، هو بلا شك معبر الى حد بعيد . لذا قد يكون بلاثيوس يقدم الكثير من الصحة في قوله عن ابن عربي : «ينكشف لنا انه رائد لكبار الصوفية في الكنيسة الكاثوليكية» (٥٠) ؛ ثم يبدو بلاثيوس وكأنه يفسر بتأثير ابن عربي نفسه (٥١) قول جان باروزي : ان لا سابق في المسيحية لعزوف القديس يوحنا الصليب عزوفا عن المتع الروحية (٥٢) . ربما يكون ابو مدين

---

48 — tropisme, phototropisme, thermotropisme.

٤٩ ــ نجدها ايضا في التصوف الهندي ، وفي التصورات البدائية عن الكاهن ، وفي عمليات السحر وما شابه .

٥٠ ــ بلاثيوس ، ابن عربي (ت.ع.) ، ص ٢٠٦ .

٥١ ــ نفسه ، ص ٢٠٩ .

٥٢ ــ يستشهد ويلجأ هذا الى اقوال صوفيين عرب ومسلمين في دراسته الضخمة لذلك القديس.

(١١٢٠ ـ ١١٩٧) ـ نموذج للصوفي الذي يألفه الطير والوحش (٥٣) ـ اثر في المشاع عن القديس فرانسوا الاسيزي حول الفة الطيور له ، او مخاطبته للذئب(٥٤). وفي نظرنا ، فكما ان المتصوفة المسلمين حاربوا بالكرامة الاكبر كرامة جيرانهم من غير طوائفهم ، فكذلك فعل فيما بعد المسيحيون ابان العصور الصليبية وفي الاندلس: فقد ارادوا محاربة «العدو» بسلاحه، فأكثروا من «العجائب»لقديسيهم.

١٣ ـ الكرامة «اسطورة» فردية . لكنها تحولت في مجموعها الى اسطورة شاملة ، تفسر ظواهر المجتمع ، والكون ، والطبيعة ، وفق منظور كلي ، وقانون واحد وجامع . مجموع الكرامات هو كرامة واحدة ، اي أسطورة شاملة قامت بدور عميق في وظائف الفكر والمجتمع . هي ادراك الواقع بنظرة تدعي انها تظهر اعمق من العقل ، وانها تبلغ عمق اعماق الانسان ؛ لكن قيمتها ، بنظرنا ، في الرمزيات (ولا يمنعنا هذا من الحكم عليها بأنها أواليات عقلية طفولية) . هي تصوير ادبي يعوض عن التصوير بالرسم واللون الذي لم يكن كثيفا ، ولا حاضرا بحدة ، في الحضارة العربية الوسيطية . اما بنياتها فمعقدة ومتداخلة : تأخذ من الدين بعض اسسها ، وكذلك من طبيعة النفس البشرية المتطلعة ابدا للماورائي ، ومن الاعتقادات المؤمنة ببعض الظواهر التي تبدو متخطية سنن الطبيعة ، وبقدرة بعض الاشخاص على ان يكونوا فوق المألوف . كما ان النفس البشرية تتمنى ان يكون لها قدرات خارقة ، فتصدّق ما تتمنى ، وتسقطه احيانا على نظرتها للواقع. يعني هذا انه قد تصدق بعض الظواهر القليلة التي يفسرها علم النفس باسم التخاطر (انتقال العواطف والنفسانيات من بعيد) ، لكن الانسان يرغب في ذلك حتى ولو لم يحصل ؛ وقد يصدقه لانه يحب ان يصدق ذلك ويرتاح .

لكن الصوفيين في عالمهم الخاص ، وثقافتهم الخاصة ، اكثروا وبالغوا في تلك المجالات ، وانفصلوا عن واقعهم الى حد شبه مرضي . وأبوا ان يروا الاشياء والمحسوس الا وفق نظرتهم ، لا كما تكون وكما هي قائمة . لقد ابتعدوا ، في طرائق نظرتهم الى الواقع ، عن اولئك الفقهاء الذين كانوا ـ قبل اقامة الحد على

---

٥٣ ـ لقد الفته الغزالة ، وحامت حوله الكلاب ، وخاطبته طيور واستمعت لكلامه حيوانات ، واخضع الاسد (يراجع تحليلنا النفسي لظاهرة مساعدة الحيوان للصوفي) . وقد كتب المقري الكثير من ذلك عنه في : نفح الطيب (القاهرة ، ١٣٠٢) ، ص ٢٦٩ ـ ٢٧١ . واضح في كرامات ابي مدين كونها تغيرات في المنسوب شعبيا الى سليمان (في : الكسائي مثلا ، الثعالبي ، الخ.) .

٥٤ ـ الشبه واضح بين كراماته وما يعزى للولي الصوفي . قد يكون ذلك ابعد من المصادفة او من كون الظاهرة نتاج التدين المنعزل . فوجود تأثير مباشر امر معقول ، سيما وان الاسيزي زار مصر سنة ١٢١٩ ، ابان الحروب الصليبية ، لقصد ديني بحت (للمناظرة والتبشير) .

المخالف (٥٥) ــ يذهبون في التحقيق وجمع الشواهد الى درجة تثير الاحترام . وبينما يكتفي الصوفي بالرواية والخبر ، ثم بالذوبان في الحقيقة ، نجد ان الامر يتم ــ عند الطرف الآخر ــ وفق اقصى ما يمكن من البحث الحسي والعقلي ، ووفق طرائق الحس والمشاهدة . الا اننا اذا نظرنا الى التصوف من زاوية اخرى، الفيناه طريقة تعبير خاصة ، او لغة رمزية توصل الحقيقة الصوفية والتجارب الروحية . من هنا ضرورة اخذ تلك اللغة الخاصة ، ووسائلها التعبيرية المقنعة او الرمزية ، اخذا ينطلق من كونها تختلف وسيلة وغاية عن طرائق النظر عند الفقيه وعالم الكلام والفيلسوف والانسان العادي . حينئذ ، وضمن تلك الرؤية ، يصبح التصوف والكرامات طريقة خاصة في النظر الى المحسوس غير متخلفة عن طريق العالم بل مختلفة فقط اي تقصد الرمزي والجواني والقلبي الانفعالـــي ، وتعبر بطريقة مختلفة عما نجده من وضوح وقياس وادلة في علم الكلام او الفلسفة . تحديد طريقة التصوف في تصور الحقيقة ، ثم تحديد نظرته المعينة الى الواقع ، ثم تحديد وسائله في الاداء والتعبير ، قواعد ضرورية تؤمّن دخول عالمه الخاص وبالتالي فهمه بواسطة مناهجه واغراضه التي عينها بنفسه لنفسه . وبعدهـــا نكف عن النظر الى التصوف ، والى الكرامـــات والاشارات واللطائف حسب مصطلحاته ، على انه معادٍ للعقل او نقيضا للمنطق وللاخذ الواقعي للطبيعة . يصبح التصوف حالتئذ ، لونا من الادب الروحي ، وضربا من ضروب التعبيـــر الفني ، ومنهجا في النظر الى العالم الحسي ، ووسيلة عيش وتعبّد ، واخـــذا للمجتمع من زاوية محددة ومختلفة اي دون ان تكون ارفع او احط من الزوايا التي ترى بها الفلسفة او السياسة ذلك المجتمع والانسان في المجتمع . والصوفـــي الذي يرى المجتمع ، ويعيش فيه بشكل خاص ، لا يستطيع الا ان يعبر بوسيلـــة خاصة به عن تجاربه وذاته واحكامه على الدين والمجتمع . الا ان الثابت هو كون تلك الوسيلة التعبيرية يشترك بها الصوفي العربي مع نظيره في العالم ، مـــع الفنان مثلا . فهي عالمية لانها رمزية ، ومعبرة عن اللاوعي البشري . ان كرامات الجنيد ــ التي سنحللها في فصل لاحق ــ تتوازى مع لوحات ل. دافنشي مثلا التي عبرت عن نظرات اخروية مقدسة ، ومعتقدات دينية ، وعن اعادة التـــاج وتثبيت لتلك المعتقدات ولطقوس تعبدية ، وعن مكبوتات شخصية لاواعيـــة (الشذوذ الجنسي ــ كما يقول فرويد ــ لذلك الفنان (٥٦)) ، وعن هموم فردية (انتقام لذاته المقهورة) . كذلك فـــان دافنشي هناك والجنيد هنـــا عبرا بالرمز ــ الذي هو لغة عالمية ــ واثبتا ، بالصورة هنا وبالكرامة هناك ، الذات واسقطا رغبات واظهرا محتويات اللاوعي .

---

٥٥ ــ راجع ، مثلا ، شروط وضع الحد في حالة الزنى او السرقة او السكر .

٥٦ ــ را. : فرويد ، التحليل النفسي والفن ، القسم المخصص لهذا الفنان .

ونقول ، مرة اخرى ، ان الرموز التي وجدناها في كاتدرائيات العصور الوسطى الاوروبية ، تلك الرموز المجسدة في منحوتات ورسوم وتماثيل واعمدة ، حملتها الكرامةالعربية دون فوارق كبيرةتقوم على فرق في البنية الانسانية. وليس هذا التقريب بين وسائل التعبير ، الاوروبي والعربي ، عملية شاقة ؛ فالقرابة تظهر ماثلة ايضا في حضارات عديدة اخرى . القضية هنا تخص الانسان ، والقطاع المشترك بين الامم والالسن ، القطاع اللاواعي في الانسان .

***

ما زلنا ، في هذه المقابلة ، عند وصف العيّنة التي قلنا انها تطل بنا على القطاع اللاواعي في الذات العربية وانها تمثل ، من جهة اخرى ، العالم الانثروبولوجي (الاساطير ، الخرافات ، المزاعم ، القصص الفولكلورية) في تلك الذات .

تناولنا ، في هذه الجلسة ، الوصف الاجتماعي للحالة العيادية . فكان هناك ، بالاضافة الى ما سبق ، مزيد من التعرف على تاريخها ، ومزيد من جمع المعلومات وقراءة سيرة ومواقف وسلوكات تلك الحالة المدروسة ؛ كما قمشنا الاكثر والاكثر من الاحكام عليها اطلقها ويطلقها اترابها ورفاقها واهلها (علم الكلام ، الفلسفة ، الفقه ، علم النفس ، الاخلاق ، الخ) . او أقاربها ونظراؤها مثل : الدراما ، المسرحية ، الفاجعة ، الكليدمنة ، الحلم ...

عرفناها ، في الجلسة التي سبقت ، ظاهرة اجتماعية ؛ لكنها بدت لنا ، من منظور ثان ، ظاهرة سيكولوجية . فمن حيث هي ظاهرة نفسانية (عصابية كانت أم سوية ، فليس هو ذاك الان موضوعنا) نجدها مجموعة صور تؤلف دراما او لنقل مسرحية تظهر الصور البصرية فيها الاشد حدة وعمقا وغزارة . ولعلنا قرّبنا بين الذي يعيش ايمانه الكرامي ، اي الذي ينفّذ عمليا المسرحية التي تجري في داخله، وبين العصابي او بين من يحيا حلمه كحالة السرنمة (somnambulisme) ; وعلينا اخيرا ان نتذكر ، باعتدال وحذر ، الحالة النفسية المسماة بالهتر او الهذيان / délire \ delirium .

وتتكون الظاهرة السيكولوجية التي ندرسها من ميثرات خارجية ومن ميثرات اخرى هي صور باطنية واعتقادات ، ومن ذكريات حديثة متأثرة بنمط المعيشة ونسق القيم ، ومن ذكريات طفولية للفرد او للنوع البشري ، ومن اهتمامات الشخصية وحالتها الوجدانية واحلامها اليقظوية .

وكما سنرى ، عند المزيد من التحليل ، فان الكرامة ذات نفع . اذ تظهر لنا ما لا يود العقل ان يظهره ؛ وتعبّر لنا عن رغبات دفينة كبتها الانا الاعلى ، وعن توفيق بين الميول المتصارعة ... انها ذات معنى ، وهي هوامية ؛ ثم هي حمّالة رموز وطريق الى عالم الرموز ، مثلها في ذلك كمثل العمل الادبي والعمل الفني متجسدا في لوحة او تمثال او صورة او منمنمة او تزيين .

الفصل الرابع

وظائف الكرامة : أواليات دفاعية لا واعية في الشخصية الصوفية

الكرامة تعبير عن أواليات تعيد الى الانا الصوفية الشعور بالامن ، وتثبتها على طريقهـــا ، وتؤكدها ؛ وتحافظ للصوفي على توازنه ، وتمنعه من الوقــوع في القلق والعصاب .

وهي تعبير خاص عن سيرورة عمليات، او تمرحل تجربة ؛ انطلاقا من الواقعي في الطريق الى التحقق ، وبغية ردٍ ما على ماساة الوضع البشري .

وكما تبدو تحقيقا للرغبة بالمطلـــق عند الفرد ، فانها تبدو ايضا نظير استعارة تقص واقـــع الشعب المتغلب والمنتصر تارة ، وأحلام الامة بتملك البطولـة تارة اخرى .

١ ـ مدخل :

لن نتكلم هنا عن الكرامة في اللغة ، او عن الجذر اللغوي . لا نجد الكلمة في القرآن ، وان كنا نلتقي بألفاظ مشتقة من الجذر عينه في اكثر من ٤٠ موضعا. وفي رأينا ، الذي يتبع آراء الكثير من المفسرين القدامى ، ان تكريم الانسان في: «لقد كرمنا بني آدم» ، هو «بالفهم والتمييز ... والتفضيل بالعقل» . لكن الصوفيين خاصة لم يأخذوا الامر بذلك المعنى . وهكذا نجد في تراثهم ، الكثيف والمدلهم ، ان الكرامة صارت تعبيرا مغايرا لما هو عقلاني ، انها ترتبط بالتحتيات الاجتماعية وبالقيم ايضا ، والمعرفيات الايديولوجية . تفهم بأخذها كبنية ذات علاقة جدلية مع البنية الاجتماعية ، لكنها اوسع من هذه الاخيرة ومنفصلة عنها. وقد تكون احيانا انعكاسا يفسر بعوامل اجتماعية وتحتية ، كما انها تقود احيانا هذه العوامل وتتجاوزها . بالتالي ، فان اخذ الكرامة في حضارة ، وعلى بساط واسع جدا ، يفسر لنا جوانب من تلك الحضارة ، بنفس المقدار الذي تنفع فيه المعطيات الحضارية لشرح تلك الكرامة .

قلنا ان الكرامة اسطورة فرد . كأنها الاساطير تلبس ثوبا دينيا ، او شكلا آخر. لا تزول الاسطورة ولا الكرامة ، تتغير مظاهرهما وتلازم كل مجتمع . وهي مرتبطة بالدين ، لكنها ليست الدين . متأصلة في الذات العربية ، سريعة الرجعة ، تقرب وفرة ان لم تتجاوز عددا الاساطير الهندية، وتود موازاة معجزات الانبياء في الاديان السماوية . تأتي ـ كما يقول الصوفي ـ لاظهار صدق الولي بخرقها للعادة ؛ الا انها تقوم بوظائف نفسية عديدة : تحافظ على صحة الصوفي الانفعالية ، وتقيه من المرض النفسي ، ولعبر عن كوامنه ، وتقود الى لاوعيه . وعلى هذا نجد للاسطورة الواحدة اكثر من معنى واحد ، ونستطيع تطبيق اكثر من منهج على دراستها . تحمل الطابع المقدس ، وتلتصق بالحرام . تأخذ صدقها واثباتها بالاعادة الى الغيب ؛ وتدعي انها من عالم خاص . وهي مزاعم تعطل قوى الطبيعة ، وتتغذى بدم وهمي وبالكلام واللاحركة ؛ تشيع التعاويذ والشعوذات ، قد تنبىء عن

اللاتوازن او عن الاضطراب النفسي والعصاب ، تضئل العقل والحس النقدي ، تلغي البعد التاريخي والوعي بالواقع .

جرف الايمان بالكرامة الى خلق الاساطير المرتبطة بالنبي محمد (١) ـ بل ولكبار القمم الدينية ـ ونسجوا ايضا الكثير حول حياته او بعض المراحل الهامة منها بشكل خاص . فلكي تقيم الكرامة لنفسها سندا وتتغطى ، عزت الكثير من المعجزات للنبي (القشيري ، ص ١٦٢) ، وما يشبهها للراشدين : لعمر (٢) مثلا ، ولابي بكر (٣) ... وعلى الجانب الآخر ، كانت الخرافات المفرقة تنهال كالسيول ، وتلف ادنى حركة مرتبطة بهذا الامام الشيعي او ذاك . ثم كان الصوفيون ينسجون لاقطابهم ما ينسبه المغالون في الباطنية ، وفي التشيع المغالي ، لأئمتهم . وفي الحالتين كان الشعب يتلقى الامر برضى ؛ وكان يسهل الانتقال ، بحكم الذهنية المتشابهة ، من التصوف الى التشيع المغالي رغم مظاهر العداء السطحية احيانا . اما الحس النقدي بل النظر المتشكك فكان خافتا ، يهمد ثم يخمد .

الكرامات كثيرة جدا ، بالمئات ، وبالالوف . وتحدث لاشخاص كثيرين ، بالآلاف ، وفي كل عصر . ونحن ، في هذه المحاولة ، سنأخذها من الكتب الصوفية الاولى ، الاقدم : القشيري ، الكلاباذي ، ابو نعيم ، السراج ، الطوسي . وستتكرر ، مع تغييرات بخسة ، في الكتب التالية ، صوفية ام متدينة ام سردية وعارضة : ابن العماد ، ابن خلكان ، ابن كثير ، الخطيب البغدادي ، اليافعي ، المناوي ، الشعراني ... ثم في النبهاني (٤) ، وفي كتب صدرت في السبعينيات ، ولما تزل تترى (را. : فاطمة اليشرطية) .

٢ ـ الكرامات فعل ما لا يفعل :

تتراوح الكرامات من إحياء الموتى والتكلم معهم ، الى تكليم الجماد والحيوان ، والسير على الماء ، وطي الزمان والمكان ، الى التنبؤ واخذ الانسان لاشكال مختلفة ، وخرق لكل قانون طبيعي ولكل حتمية (٥) . فكرامات الحلاج مثلا

---

١ ـ الكلاباذي ، ص ٧٢ .

٢ ـ القشيري ، ص ١٥٩ . الطوسي ، اللمع ، ص ١٧٣ . الكلاباذي ، ص ٧٢ .

٣ ـ النبهاني ، ص ٢٢٢ . النبهاني ، جامع ... ، ج١ ، ص ١٢٧ ـ ١٢٨ .

٤ ـ لم يغفل النبهاني (جامع الكرامات ، القاهرة ، ١٩٦٢) الحديث المطول عن كراماته هو ايضا .

٥ ـ القشيري (بيروت ، ١٩٥٧) ، ص ١٥٨ ـ ١٧٥ .

ــ كما وردت في «تاريخ بغداد» ــ ترتبط باحضار ما يشتهي ، ساعة يشتهي ، اينما كان . ويورد القشيري اخبار قصعة تسبّح ، وصوتا في السحاب ينادي ، وان «السباع تجيء الى سهل وكان يدخلهم هذا البيت ويضيفهم ، ويطعمهم اللحم ، ثم يخليهم» . واساطير ذي النون كثيرة ؛ وكرامات الجيلي (٦) يذهب بعضها الى حد انه احيا نفسه بنفسه ؛ والسهروردي «اشار الى البركة فانشق الماء نصفين» ، واظهر «مناظر مبان عالية ، بها زخارف وبها نساء» (٧) ؛ وكانت عنزة احدهم تجترح المعجزات . وكرامات البدوي والرفاعي ــ قديما واليوم ــ ملونة ، وغريبة (٨) . الكرامات اذن «قد تكون اظهار طعام في أوان فاقة من غير سبب ظاهر ، او حصول ماء في زمن عطش ، او تسهيل قطع مسافة في مدة قريبة ، او تخليصا من عدو ، او سماع خطاب من هاتف ، او غير ذلك من فنون الافعال الناقضة للعادة» (القشيري ، ص ١٦٠) . هناك اجماع ، كما يقول الكلاباذي ، على اثباتها : فكلام البهائم، وطي الارض ، و . . . ، «جاءت الاخبار بها، وصحت الروايات ، ونطق التنزيل» (٩) . انها خوارق ؛ وهي عند الحلاج المفوثات (وتلقبهذا بأبي المغيث) . و«يجب على الولي سترها واخفاؤها ، خوفا من الفتنة»، عكس المعجزة التي «يجب على النبي اظهارها لاجل تصديق الخلق» (١٠) .

وعلى ضوء مناهج التحليل النفسي ، نجد الخوارق الصوفية نسيج عمليات لا واعية في الدفاع عن الصوفي . فالكرامة تعيد له ــ بطرائق سلبية ــ الاستقرار الذي يفقده من وجهة نفسية ، وتحل توتره مع الحقل الاجتماعي . بذلك تؤمن له توازنه المهدد دائما بفعل عوامل صراعية مع ذاته ، ام مع الغير ، ام مع القيم والمجتمع . لكن ذلك الاستقرار وذلك التوازن غير دائمين : من هنا تأتي الكرامة لتقدم البديل ، وتكيف المجتمع ، وتغطي النقص ، وتلغي التوتر ، وتؤكد الذات الصوفية ، وتحميها من الامراض النفسية ، ومشبعة بالكلام وحده رغبتها بالقوة والاقتدار .

---

٦ ــ محمد الحلبي ، قلائد الجواهر في مناقب عبد القادر (القاهرة ، ١٩٥٦) ، ص ٢٣ . د. عادل عوا ، معالم الكرامة ، ص ١١٢ ــ ١١٦ .

٧ ــ محمد علي ابوريان ، اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي (القاهرة، ط ١ ، ١٩٥٩) ، ص ٣٣ . واعاد الدراع المخلوعة الى كتفها (نفسه ، ص ٣٢ ــ ٣٣) .

٨ ــ را. : سلاح عزام ، اقطاب التصوف الثلاثة (القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٦٨) ، ٤٣ ــ ٤٥ ؛ ٧٤ ــ ٧٥ .

٩ ــ الكلاباذي ، ص ٧١ .

١٠ ــ عماد الدين الاموي ، حياة القلوب ... على هامش : ابو طالب المكي ، قوت القلوب ، ج٢ ، ص ٨٧ .

٣ ـ ادماج الابطال القرآنيين في الذات الصوفية ، والتماهي (التواحد) بهم :

تعلق الصوفيون بالنماذج القرآنية ، فاقتدوا بها . وذهب تقليدهم الى حد دمج وامتصاص البطل في الذات الصوفية ، او الى حد تماهي هذه بالنموذج المختار : المسيح (١١) ، سليمان (١٢) ، موسى (١٣) ، ولاسيما النبي محمد ... كما تماهوا ايضا بشخصيات اسطورية معروفة في التفسير القرآني المستهود ، بل وحتى بأبطال شعبيين ، وتمثلوا اساطير شعبية من عدة اديان ومناطق .

انتج ذلك التطابق [التقمص ، التواحد] مع النموذج القرآني ، من ق ِ البطل الصوفي ، الكثير من الاستعارات ولاسيما الخوارق التي يحفل بها الفكر الكرامي. وهو تطابق ـ عن وعي احيانا ، او عن لا وعي ايضا ـ ادى بالصوفي الى ان يبني نفسه (او يسير على «قدم موسى» ، مثلا) بغية بلوغ التجلي اي الكمال . يسعى هذا لازالة الفروق بينه وبين مثله الاعلى ، فيتطور : يقلده في اقواله ، وسلوكه، ويطمع بتحقيق نفس ما حققه النموذج المأخوذ . بعض كرامات ذي النون مثلا رَسَيمات (Schémas) ومحاكاة لخوارق في المسيحية . والحلاج يكرر في نفسه جوانب كثيرة من حياة هذا النبي او ذاك . وهكذا يُبرز التماهي النفسي امكانية اغتناء االذات بتجارب ذات اخرى سامية ؛ في كل منا طاقة واقتدار ، كما يرى الصوفي ، على ان يتحول نفسيا الى النبي موسى . والمعراج النبوي نموذج ادعى اكثر من صوفي انه ممكن التحقق في النفس (لنتذكر ما ينسب للصادق ، ادعاء البسطامي ...) .

اخيرا ، ان امتصاص (عملية نفسية تكون على عكس الاسقاط) المثال الروحي لانبياء القرآن من قبل السالك انقذ هذا من الاضطرابات النفسية . ولا سبيل هنا لتوضيح دور ذلك في الوقاية من العصاب .

ما هو سويّ في الطائفة الصوفية ، او في مجتمع ، قد يكون غير سوي في

---

١١ ـ يحظى بمنزلة مرموقة في التصوف الاسلامي : قلدوا سلوكه ، وبعض اقواله ، ولوركه على الحرفية النصية ؛ ونسجوا خوارق لانفسهم تماثل ما يروى له ...

١٢ ـ يروي القشيري (الرسالة ١٦٧) كرامة لذي النون هي تقليد لما يقوله القرآن عن مريم وغصن النخلة الذي تساقط منه «رطبا جنيا» .

١٣ ـ تجلي الله لموسى غاية يسعى للحصول على مثيلها الصوفي . وتكليم الله لموسى صار عند الصوفي عن طريق الخاطر والهاتف وما الى ذلك .

طائفة اخرى او في مجتمع آخر . في بعض المجتمعات البدئية ، كما تقول ك. هورني (Horney) ، يبقى الفرد مدة طويلة يخاطب روح فقيد : هذا سوي بنظر جماعته ، لكنه مرضي عند غيرها . نظير ذلك كثير في الكرامات ؛ فما قد نراه مرضيا هو سوي في الفكر الصوفي وفي الثقافة الصوفية التي تحدد نمط الشخصية والسلوك والتفكير لافرادها ؛ فهذه الثقافة تنتمي الى عالم غير واقعي. وهي كمتميزة بلونها الروحي والتوجه الى الغيب ، تفصل الذات عن الخارج لتجعلها خاضعة لميراث يسلبها ، ويضعفها ، ويرميها في الاغتراب . ولا غرو ، اذ يفتخر الصوفية بأنهم مغتربون ، اغراب ، لا وطن لهم في هذا العالم (من اسمائهم: سياح ، مهاجرون ، شكفتية) .

هنا ايضا لا بد من الاشارة الى ان طبيعة العلاقات بين الشخصيات ــ وهي علاقات غير سوية ولا تبادلية ، لا تقوم على الاخذ والعطاء ــ تضعف القدرة النقدية، وتهيء للوقوع في الاضطراب النفسي ، واختلال السلوك (١٤) . وسنرى الكثير من الادلة على تلك الظاهرة حيث نجد ضعف العلاقات مع الغير يؤدي الى ضعف شخصية الصوفي وتدهورها .

٤ ــ الكرامة طريقة دفاعية عن الذات ضد تهم الجنون والسخرية منهم ، صراع مع مهاجمي التصوف :

تعرض الصوفيون احيانا كثيرة للسخرية والرفض من قبل العامة : اتهموا بارتكاب المعاصي ، وعدم العمل مفضلين عليه البطالة ، والتسول ، او الصلاة والتعبد المستمر ، الخ ... وتأتي الكرامات تصويرا لعمليات دفاعية تظهر الصوفي المجنون ــ الذي يلحقه الناس بالحجارة ــ بمستوى من الحكمة أرفع منهم (١٥) . وهناك اخرى تبرز براءتهم من السرقة ، وارتكاب المعاصي ، مظهرة الصوفي ــ بعملية معاكسة ــ غنيا بالله ، قادرا على احضار المال بمجرد تحريك يديه ... وغيرها تبرر اللحن في اللغة ، وجهل البعض منهم ، او تغطي نقائص البعض الآخر .

وفي اخرى ، يبدو المجنون الصوفي (١٦) يدهش الناس بحكمته واقواله

---

١٤ ــ يذكر ذلك بنظرية سوليفان (Sullivan) في التحليل النفسي .

١٥ ــ اليافعي ، ص ١٧٥ ، ١٩٤ ، ١٩٧ . ابن خلدون ، ١٩٣ ــ ١٩٥ .

١٦ ــ خلق الصوفيون الشخصية الواحدة التي تجمع الجنون والحكمة (سعدون المجنون ، بهلول ، الخ.) . كما وحدوا بين متناقضات عديدة .

(اليافعي ، ٢٣ ــ ٢٤) ، ويذهلهم بمعرفته (نفسه ، ص ٢٧) ، او بحديثه عن نار المحبة لله (نفسه ، ص ٥٤ ــ ٥٥) ، وينتقد مجتمعهم حيث تسود الغيبة والدسائس (نفسه ، ٦١) . فهو مجنون ليس كالمجانين (ابن خلدون ، ١٩٣) .

٥ ــ رد على التهم بالبطالة ، صراع مع المتشككين :

نزلت بالناس في بغداد مجاعة عظيمة ، فنزل رب الاسرة الجائعة ليعمل ولو بنصف درهم ؛ لكنه عرج على المسجد فبقي يصلي يومه كله . ولما رجع الى البيت راى فيه مائدتين عظيمتين . ذلك ان طارقا عليه حلتان خضراوان دفع للزوجة جرة فيها الف دينار قائلا : قولي لبعلك «مولاك يقرئك السلام ، ويقول لك زد في العمل ازدك في الاجرة . وهذا عشاؤه» . لكن رب الاسرة ، ويدعى ابن الرومي، يطلب عند ذاك من ربه الموت . فكان له ذلك (اليافعي ، ص ٢٤٨ ــ ٢٥١) .
وتكثر «الحكايا» ــ او الكرامات ــ التي تشرّف وتغني من يصلي على النبي اكثر (نفسه ، ص ٧٧ ــ ٧٩) ، وتلوم من ينسى تلك الصلاة بان يعنف في منامه (نفسه ، ٧٦ ــ ٧٧) ، وتخبر ان احدهم بواسطة الصلاة في الجبانة يؤمن اطعام اهله (ص ١٤٥) ، وان الاكل ياتي بالاتكال على الله . . . وهي هنا تقدس الشحاذ، والجانب التسولي واللانشاطية الاقتصادية . ونجد في احداث ومجرى الحكاية اتهام الناس العنيف لهم بالبطالة ، فالجارية تقوم لذي النون : «اسكت يا بطال» (اليافعي ، ص ٥٢) ، وهناك من يقول للصوفي : «اليك عني يا بطال» (نفسه ، ص ١١٤) . اذن ، تظهر الكرامات هنا صونا لكرامة الصوفي ودفاعا يقيه احتجاج الناس على سلوكه ونقدهم لسلبيته .

٦ ــ الكرامات طريقة في الصراع ضد الفقهاء :

علاقة التصوف بالفقه مريرة . فالاول يدّعي الغوص ، او الاهتمام بالنية (المحاسبي مثلا) ، وبالبعد الجواني او الصميمي للتدين ، والارتباط الاتحادي بالاله . ويرمي الفقه بالاكتفاء بالشكليات ، والوقوف عند البراني ، وتقسيم الطقوس وتبريرها ، الخ . . . (١٧) .

وكان الفقهاء هم المنتصرون احيانا كثيرة ، يؤلبون السلطات على المتصوفين :

---

١٧ ــ قا. : اليافعي ، ص ١٩٣ ، ١٩٥ ، ٢١٥ ــ ٢١٦ .

محنةغلام الخليل، حالةذي النون، الحلاج، السهروردي، ابن المراة. وافتى الفقهاء بكفر الخراز، وشهدوا على الجنيد بالكفر ، ونفوا البسطامي سبع مرات من بلده ، واخرجوا محمد بن الفضل البلخي من بلده وحول عنقه حبلا ومروا به في الاسواق ... وكما جابههم الصوفيون بالحكاية ، والاستعارة ، فقد حاربوهم ايضا بالكرامة : تلك المعركة اذن هي التي تفسر ما يرويه القشيري عن ابن حنبل الفقيه وشيبان الراعي المتصوف ، اذ يشهد الاول والشافعي ايضا لهذا الاخير بالعمق (١٨) . وضمن الحركة الجدلية نفسها تقع رواية اخرى تظهر الشبلي كصوفي ؛ والجنيد وغيرهما ، يتفوق في قضايا فقهية على فقهاء أعلام . كبار الصوفية ، عادة ، يظهرون متعمقين في علم الكلام ايضا، لكنهم يتركوه (المحاسبي، البسطامي ، الجنيد ، الغزالي) . وبعض الداخلين في الاسلام نفسه ينتقلون فورا من عبادة الصنم او غيره الى التصوف ، بل هم يعتنقون ذاك الدين رغبة منهم (او محبة واقتداء) بالصوفيين (١٩) .

٧ ــ طريقة لتمجيد الذات وتقييمها المغالي :

تظهر الحكايا الصوفية البطل متميزا بوعي فوق المألوف ، وحدس يقفز الى قلب الزمن ويتجاوزه ، وعقل هو فوق العقول . وهكذا تغدو الكرامة وسيلة لا للدفاع عن الشخصية ، بل لتمجيدها ايضا وتمييزها بأخلاق رفيعة (٢٠) ، وخاصة بارادة مطلقة ، وتنظيم ذاتي للواقع وفق اللاسببية في الكون والمجتمع . في عبارة اغنى ، ان البطل في الكرامات هو اكبر واسمى ، او هو غير الانسان المتفوق (السوبرمان) عند نيتشيه (٢١) ، بل وفي التصوف الهندي . فطفولته تدهش ، كالكثير من اعماله ؛ بل وقد يبلغ به الامر حد احياء نفسه ، او معرفة ساعة موته، وهذا الى جانب إحيائه الاموات ، وتكليمه الجماد والحيوان كما سنرى . الجانب الخرافي في البطل الصوفي اكثف مما هو عليه الحال عند المتصوف الهندي الذي

---

١٨ ــ القشيري ، ص ١٨١ .

١٩ ــ لا ينكر ايضا ان بعض مبالغات الفقهاء في الحرفية والطقوس دفع لرد فعل . فقفز البعض الى المفاهيم الصوفية الاكثر روحانية وحيوية .

٢٠ ــ كثيرة هي مختلقاتهم التي تظهر الحاكم يبكي متأثرا باقوال الصوفي ، او معجبا شاعرا بضعفه ازاء أخلاق هذا الاخير . انها ترمي لفرض الذات الصوفية على الآخرين ، وتحقيرهم احيانا. ويشدد الكثير من المتصوفة على ان الواحد منهم هبة من الله ، ضروري لاستمرار الحياة ، وللحفاظ على الدين ولاتمام عمل الانبياء ...

٢١ ــ البطل الصوفي ، البسطامي مثلا ، بعد ان يصبح الله او فوق الله ، يأخذ منه تحكمه بالكون والخلق والقوانين . هذه القدرات ، المخصصة لله ، لا يعطيها نيتشيه لبطله .

يبقى ، رغم كل شيء ، يخضع جسده ويجعله طاقة قادرة فعلا وحقيقة . لما وجه الهندي عمله على ترويض جسده ، اعمل عقله ونجح الى حد بعيد جدا . ان العربي ترك لمخيلته العنان تختلق وتخرفن ، اكثر مما وجهها لصقل جسده او واقعه . ولعله بسبب ذلك التوجيه للارادة نحو اللاواقعي ، آل به الامر صوب الخرافات والعالم الوهمي .

الكرامات تعبير عن النرجسية الصوفية : تجعل الصوفي مقياس كل شيء ، يعبد ذاته ، منتفخا ، والاقدر فهما وفكرا وطاقات . ففي اقوال بعضهم (البسطامي ، الحلاج ، ابن عربي ... بل والعادي منهم احيانا) ما يؤوب الى هوس الكذب (ميتومانيا) والاغراق في تمجيد الذات بعزو الخوارق اليها . حتى ان هوس العظمة (ميغالومانيا) شديد البروز (٢٢) ، في الشطحات بشكل خاص ، في اقوال البسطامي مثلا او غيره . وصاحب الكرامة في ترويضه لبدنه ، عبر المجاهدات والمكابدات ، يرنو لتقديسه ورفعه اذ يجعل ذلك البدن ، بشهواته وحاجياته البيولوجية ، بدنا فوق الابدان اي روحا تؤثر ، وتخلق كرامات يستغلها لتمجيد ذاته وجماعته ، لاخراج «عقدة» المشهدية ، للاظهار والعرض .

٨ ـ الكرامة كتعبير عن تقديس البطل وفروعه ، تقديس قبره :

بنظر الصوفي ، تأتي الكرامة منحة ، اي اكراما وتكريما وهبة . ولا تزال اللفظة ، في التعابير المتداولة ، تعني العطاء ؛ وتحمل التقدير الذاتي في انعكاساته الاجتماعية ، بمعنى آخر لها . وهكذا فهي تقدير ومنحة ايضا ترنو للتقديس فتطال امتدادات البطل وممتلكاته . فحبيبة ابن عربي ، نظام بنت ابي شجاع ، تتلقى الالهام ، وتتميز عموما بعلم لدني وطاقات خاصة (٢٣) ؛ وهو ما سيكون لابنته زينب ومنذ طفولتها (٢٤) . والقداسة تغطي البسطامي ، وبيته (٢٥) ، وضريحه بعد

---

٢٢ ـ يقول الصوفي شعرا: والناس في سدف الظلام ونحن في ضوء النهار (القشيري ، ص ٤٠).

٢٣ ـ ابن عربي في ذخائر الاعلاق .

٢٤ ـ نفسه ، الفتوحات ، ج٣ حيث نطقت الطفلة قبل بلوغها حد الكلام واجابت عن مسالة فقهية . وفي الجزء الرابع يخبر ابن عربي انها وهي في سن الرضاعة ردت على سؤال لفقهي ، وانها عرفت اباها وهي «ترضع ثدي امها» ، ثم نادته ...

٢٥ ـ السهلجي ، ص ٤٨ .

موته (٢٦) ، والمستعيذ بقبره (٢٧) .

كثيرة جدا هي قبور الصوفيين التي تحتفظ بكرامات : فتشفي ، وتحفظ، وتصون من الخوف ، وتقضي الحاجات . ان لقبور هؤلاء افاعيل ، جديرة حقا بالدراسة ، فسلطانها على النفوس — في اليقظة ام في الاحلام — بعيد الجذور وشديد الجور مما يذكر بعبادة الموتى او بتقديس الاسلاف : ان قبر ابن عربي ، مثلا ، كان ولما يزل ، الى حد ما ، يخدم الاتباع (بلاثيوس ، ابن عربي ، ص ٩٥ — ٩٦) . ويموت الصوفي لكنه يبقى مهتما بالخلق (اليافعي ، ٢١٤) . والشعراني استشار الشنواني ، حين زار رمسه ، واستأذنه في السفر ؛ فسمح الميت للشعراني بالسفر (لطائف المنن ، ١ ، ٢٨٩) وقبر السيد البدوي يطلق اصواتا ؛ ويقدس من الاتباع ويلثم ، ويستشار فيرعى همومهم ويتدخل لمصلحتهم ضد الظلم او العوز .

٩ — دعوة غير مباشرة للتحول (conversion) الى التصوف ، وتصوير تعاليمه :

تكثر الحكايا ولاسيما الاستعارات الداعية للاهتداء الى التصوف : ربما يكون اهتداء المحاسبي (٢٨) او الغزالي (في المنقذ) من هذا القبيل . كذلك فقصة ابراهيم ابن ادهم — او كرامة اهتدائه — ليست ابدا ، كما نرى ، نقلا لصورة بوذا كما ظن غولد تسيهر (٢٩) ونقله كثيرون (٣٠) . انها ، في نظرنا ، تعبير عن التحقق أو الكمال الروحي عند الصوفي في انتقاله من مرحلة المريد الى ذات اسمى متكاملة وروحية .

وهنا نجد الكرامات الكثيرة المنسوجة على هذا المنوال الرامي الى نقل الفرد من الخارج الى الروحي : احدهم بنى دارا قال له اصحاب المرقعة ان فيها عيبين (تخرب ويموت صاحبها) فيهتدي ويترك الملك (اليافعي ، ص ٧ — ٨) . وآخر غني

---

٢٦ — يروي سبط ابن الجوزي عن ابي نعيم ان قبر البسطامي ظاهر في بسطام ويزار ، و«اذا اجدبوا استسقوا به» . منشورة مع كتاب السهلجي ، في بدوي ، شطحات ، ص ١٧١ .

٢٧ — عصفور لحق بنملة ، توقف عنها لما بلغت قبر ابي يزيد ؛ السهلجي ، ص ١٤٧ .

٢٨ — انظر ، المحاسبي ، كتاب الوصايا حيث يعرض طريقة اهتدائه القريبة مما سيفعله ، من بعده ، الغزالي . الوصايا ، تحقيق عبد القادر عطا ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٢٧ — ٣٢ .

٢٩ — غولدتسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، ١٤٣ — ١٤٤ .

٣٠ — نيكلسون ، الصوفية في الاسلام ، ٢٢ . عفيفي ، التصوف ... ، ص ٨٢ . الرجعان ٢٩ و٣٠ منقولان عن علي النشار ، نشأة ... ، ٣ ، ٥٧٤ — ٥٧٥ .

ومخضوب الكفين يتصوف ويترك الحياة اثر منام (نفســـه ، ص ١٢ ـ ١٣) ، وثالث باع قراه وجواهره ثم اهتدى (ص ١٢٨) ، وهناك رابع ايضا يقلع نفسه من الجاه العريض ، ومعه جاريته ، الى التصوف (ص ١٢٠ ـ ١٢٢) . ذاك ما يؤكد راينا في ان القضية ليست صورا مختلفة لنموذج بوذا ، بل هي تصوير بالاستعارة والصورة لتجربة التحقق الصوفي . انها تمَسرُح او اخراج مسرحي للتفريد الذي هو «ان يتفرد عن الاشكال ، وينفرد في الاحوال ، ويتوحد في الافعال ؛ وهو ان تكون افعاله لله وحده ...» (الكلاباذي ، ص ١١١) .

وهناك امثلة اخرى: خامس في البصرة يتخلى عن قصره، ويقبل بدلا عنه قصرا في الجنة يعده به مالك بن دينار (٣١) . ومحمد بن سليمان بن موسى الهاشمي ، وهو من بني امية ، ينتقل من غنى فاحش الى لبس الصوف وحمل الركوة والجراب(٣٢). وكذلك فان شاه بن شجاع الكرماني يكذّب زعم رؤية بوذا نموذجا تنسج عليـــه اسطورة ابراهيم بن ادهم : فشاه بن شجاع كان ملكا يلتقي بشاب على سبع ويزجر السباع ثم يقول له: «يا شاه...» ؛ فتصوف(٣٣). وهناك كردي يتوب الى الله اذ يرى حية عمياء يطعمها عصفور (٣٤) . والاهم هنا هي الاستعارة التي تصور اهتداء بشر الحافي (٣٥) ، ثم توبة آخر يلحق ببشر مهتديا ومنفقا ماله على الصوفية بعد ان كان يقول فيهم قبيحا (٣٦) .

وبعض هذه الاستعارات والحكايا شديد الشبه بقصص من كليلة ودمنة ، او من الادب عموما ، والادب الوعظي ، والأمثالي خصوصا الذي قلنا انه وضع لردع او توجيه ذوي السلطة . يروي ذو النون انه راى عقربا ، فاخذ حجرا لضربه ، فوقع العقرب في البحر ، ثم حملته ضفدعة فسار الى حيث قتل هذا العقـرب تنينا عظيما شاء ان يلدغ الرجل السكران . ولما اخبر الرجل بالامر اهتدى (٣٧). وذاك هو مطلب وغاية هذه الرواية عن الحيوان (كليدمنة / fable) : لـــم

---

٣١ ـ اليافعي ، ص ١٢٢ ـ ١٢٤ .

٣٢ ـ انظر تحليلنا لهذه الرموز .

٣٣ ـ اليافعي ، ص ١٥٠ ـ ١٥١ .

٣٤ ـ نفسه ، ص ١٥٠ ـ ١٥١ .

٣٥ ـ لها عدة اشكال : كان في لهو وشرب ، فمر عليه رجل ليقول للجارية : «لو كان عبدا لاستعمل آداب العبودية وترك اللهو ...» ؛ وهناك شكل اخر لطريقة اهتدائه يوردها القشيري . وفي الطريقتين يهيم بشر على وجهه حافيا ، مهتديا الى التصوف بعد حياة ماجنة .

٣٦ ـ اليافعي ، ١٩٧ ـ ١٩٩ .

٣٧ ـ يوردها الدميري ايضا في كتاب الحيوان ؛ واليافعي ، ص ٩٢ ـ ٩٣ .

تعظ وتأمر ، بل اوحت بطريقة غير مباشرة .

وقد تتوجه الاستعارة (والكرامة) الى غير المسلم لهدايته الى التصوف مباشرة: فهناك احدهم يعتنق الاسلام ثم يقفز رأسا الى التصوف (اليافعي ، ١١٧ ــ ١١٩)؛ وعلى هذا فانها هنا دعوة تبشيرية . لكنها ايضا تصوير لتعاليمهم : تتحول الكرامة احيانا الى مجرد استعارة او الى تشبيه بالصور لفكرة مجردة ، او لمبدأ أخلاقي. ويكثر هذا اللون من العطاء الصوفي ، ويبلغ درجة الاسفاف احيانا ، والتصوير اللافني والتافه في تعبيره عن احوال ومقامات السالك ، او عن مستلزمات التحقق. فهنا يبدو المعلم للمبدأ الصوفي شخصا خارقا للعادة ، او يبرز فجأة فيهدي ، او يلقونه في ساعة الازمة النفسية وفي المعضلات الروحية والمعيشية . ثم انه يتمثل في صوت خفي (هاتف ، خاطر) ، او في شيخ ، او بطريقة لا مباشرة في الوعظ . اما المعلم الاكبر فهو الخضر (ابن عربي ، البقلي) اي طاقة لدنية عليا ، فوق بشرية، ورمز للالهام والحدس .

١٠ ــ طريقة في الرد على العدو والمجابهة :

يشجع الصوفي غيره على الجهاد ، ويقدم له المزاعم الاشباعيـــة اللفظية . وينتصر الصوفي مناميا ، اي في رؤياه ويقصها على الاسماع فكأنه شارك (٣٨) . انه يعارك العدو بمختلقه : كأن يحيي مهر مجاهد (اليافعي ، ٤٢) ، او يتملـــق المحارب ويخدره . هو يقعد ويحارب الآخرون عنه (٣٩) . يحارب بالكلمة يقذفها لعنة على الغزاة ، او تمنيا على الله ان يزلزل الارض من تحت اقدامهم ، فيحقق الله المطلب حبا منه بالصوفي (؟) .

١١ ــ رد على التحدي الديني :

تقوم الاسطورة الصوفية بدور تقريظي للدين ، ثم لتعاليمها خاصة ، وبدور دفاعي ايضا . انها تنقل الكثير من القصص المسيحية التي ينقض أبطالها القوانين الطبيعية ، وتنسج على منوال هذه القصص مع تغييرات شكلية . ولعل ذا النون، ربما بسبب تحوله غير الناضج او الحديث زمنا ، اشهر من يتبنى لنفسه معجزات

---

٣٨ ــ انظر المختلقة المنسوبة للجنيد التي تروي هدايته للاسلام بنت ملك القسطنطينية .

٣٩ ــ حارب البدوي فعلا لفترة ، لكن ما نسج حولها من مختلقات واساطير يظهر الذهنيـــة الصوفية اقرب للتخيل واللفظانية .

المسيح : سير على الماء ، تحويل الى ماء ، اطعام كثيرين من قليل ، اشفاء المرضى ... وقد تكون عملية عزو تلك الامور الى ذي النون ، قد اتت بطريقة لا واعية ، مسيحية صرفة بالنظر الى كونه مسيحيا في الاصل. وفي حكاية (٤٠)، يظهر ذو النون هذا في صورة قريبة ، كما نعتقد ، مما نجده في الانجيل عن القديس بولس وهو في طريقه الى دمشق (اعمال الرسل ، ٩ : ٣ وما بعد) . في اختصار ، تعكس هذه الحكايا الكثيرة حوارا مع المسيحية ، وصراعا وتنافسا حينا آخر : يتنافس الصوفي مع الراهبين على تفجير الماء فينتصر (اليافعي ، ٤٦ ـ ٤٧) . وقصة البسطامي والرهبان تجعله يتغلب على كل صعوبة ، ومثله الجنيد في القسطنطينية (نفسه ، ٨٤ ـ ٨٦) ، الى جانب قصص عديدة اخرى (نفسه ، ٨٩ ـ ٩٢ ، ١٣٤ ـ ١٣٦ ، ١٨٧ الخ ..) كلها تبرز الصوفي يكسب لدعوته ابن الدين الآخر ، بيسر وبعد نقاش ، او اعجابا بالسلوك الروحي السامي الذي للصوفي (٤٢) .

١٢ ـ علاج للمرض بطرائق لفظية وايمانية ، قدرة الرمز او النفس على البدن :

تقدم الكرامة علاجا لمشكلة فيزيولوجية : وضع على سهل بن عبد الله ، وكان يصلي ، كائن غير منظور رداء صوفيا . فشفي سهل من الم ، واشبع رغبته البدنية . بل وسرح في قصر ماؤه احلى من الشهد ... ويعلل ذلك الاشباع والشفاء بأن «من أطاع الله أطاعه كل شيء» (٤٣) . من جهة اخرى ، كان الحلاج واحدا من كثيرين يروى عنهم شفاء المرض بالرقية ، او بقراءة القرآن ، او بوضع اليد والتلفظ (٤٤) . وابان مرضه ، عبد الواحد الصوفي ، جاءته جارية غيبية ، فوضعت يدها على موضع علته وقالت : «قم شفاك الله» (٤٥) .

قد تعكس الكرامات احيانا مازوخية شديدة الحدة : يتلذذ الفكر الكرامي

---

٤٠ ـ اليافعي ، ص ١٦٣ .

٤١ ـ نشرها بدوي في شطحات ... ، ص ١٧٣ ـ ١٧٦ .

٤٢ ـ راى الخواص شخصا ذا هندام ، فقال لصاحبه : هذا يهودي . يرجع هذا فيقبل يد الخواص ويدخل في الدين الجديد قائلا : «نجد في كتبنا ان الصدّيق لا تخطيء فراسته» (القشيري، ص ١٠٩) . يروى للجنيد ما لا يقل عن اربع قصص مماثلة .

٤٣ ـ اليافعي ، ٢٠٧ ـ ٢٠٨ .

٤٤ ـ الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، جـ٨ ، ١١٤ .

٤٥ ـ اليافعي ، ١١٣ . والامثلة لا تعد ؛ لما تزل قائمة حتى اليوم .

بالمرض ، يرتضيه بأدب ، بل ويخلقه (٤٦) . وما النزعة اللامتية ، مثلا ، سوى مظهر نموذجي لذلك الاتجاه في تعذيب الذات بسعادة . وسنرى ، ادناه ، المزيد.

الا انه ، في جميع الاحوال ، يجب الاقرار هنا بما للايحاء من دور علاجي للمرض . كما ان الايحاء الذاتي ، والاعتقاد بقدرة الكلمة (٤٧) ــ القائمان على دور اللاوعي والروابط النفسبدنية ــ من طرائق العلاج النفسي التي تميز بها الصوفيون ، وعمقوها ، واستمروا يزاولونها على حساب الطب التجريبي من جهة والعلمي من اخرى . ولما تزل مستمرة في عالمهم السحري ، وعليتهم الغيبية ، وممتزجة بالتعاويذ والنذور والاحجية وزيارة القبور (٤٨) .

١٣ ــ تصوير للمدينة الصوفية الفاضلة في خارج المكان والزمان :

بواسطة «رائز الجنة» (Test du Paradis) (٤٩) ، نستطيع الاستنتاج بأن «مدينة الاولياء» ــ التي يصورها الصوفيون ــ تعبيرات اشباعية عن رغباتهم المكظومة وحرياتهم المضغوطة ، اي هي بناءات تعويضية او آمال ترجى ، او اغراءات تتملق العامة ، وترد وهميا على بعض اسئلة اخروية . انها صورة طفولية للام الدابة .

و«مدينة الاولياء» التي ، بالكرامة (او بواسطة الجن المؤمن) ، نستطيع القفز الى حدودها اللامكانية واللازمانية ، مدينة مقدسة ، خاصة بفئة مؤمنة ، لا يدخلها الا من بلغ الاربعين (٥٠) ، وهي في وسط الزمان لا في آخره ، وفي هذه الحياة لا في الآخرة ، لكنها غير معروفة . فيها يأكل الواحد من تفاحة فلا تنقص ... (٥١) ، او من حبة واحدة لا تنضب . ذاك ما يجعلها الصورة التخيلية للجنة التي يحلم بها الصوفي (٥٢) ، والمتميزة عن جنة العاديين ؛ او يظهرها نسخة

---

٤٦ ــ الطوسي ، باب آداب المرضى في مرضهم ، ٢٧١ ــ ٢٧٢ . بمعنى انه من الادب الصوفي رفض العلاج .

٤٧ ــ يُشفى احدهم من علته حين يتحدث للناس (القشيري ، ١٧٢) . ويقوم المقعد فيمشي في حفلة سماع (نفسه ، ١٧٢) .

٤٨ ــ نجد تصويرا لشيء من ذلك في توفيق الحكيم ، عودة الروح . ن. : يحيي حقي ، قنديل ام هاشم . وما يزال الكثير من الكتّاب يؤمنون بالعلاج القائم على تلك الطرائق .

49 — Logre, La psychiatrie clinique (Paris, P.U.F. , 1961), pp. 201-204.

٥٠ ــ للعدد اربعين رمز خاص ، يقترب هنا الصوفي من الرموز العالمية المعروفة .

٥١ ــ اليافعي ، ص ١٣٦ ــ ١٣٨ . والامر معروف في القصص الشعبي (والتراث عموما) العربي.

٥٢ ــ تكون عادة في وسط صحراء ، فيها من كل الثمرات والرياحين ، نباتها لا يذبل .

صوفية للمدينة الفاضلة التي يتكلم عنها الفلاسفة المتهلينون ، او لنقل انها صورة عن «مهد عيسى» اي الحياة السعيدة واللازمنية التي تتحدث عنها القصص الشعبية . وتظهر الاوالية النفسية اللاواعية التي وسمت «مدينة الاولياء» عملية نكوصية ، اي انها تعود الى الوراء ، الى ما قبل الانخراط في الواقعي والزمني. فالكرامة تحل مشكلتها كالطفل الذي بدل المجابهة يستسلم للنوم ، او ينكص الى عالم ما قبل الولادة حيث لا تحديات ولا مجهود وصراعات . هكذا ترفض الكرامة الزمن ، وتعطل سير التاريخ ، مفضلة النكوص او اللجوء الى عالم الرحم . يقول ذلك الشاب الذي كان في البحر واحضره عفريت للنبي سليمان : «ردني الى البحر يا نبي الله» (٥٣) ــ وقد كان هناك طيلة ٢٤٠٠ سنة ، ياتيه يوميا طائر اخضر ، في منقاره شيء اصفر مثل راس الانسان ــ «فآكله فاجد فيه لذة كل نعيم في دار الدنيا ...» . ومع كل ما تحمله هذه الكرامة من رموز ، فهي تعلّم بالطبع قيم الاتكالية على الغير ، والنكوص الى الطفولة ، واللانشاطية ، والتنكر للانخراط . وتلك هي خصائص مدينة الصوفيين الفاضلة .

وتلك المدينة قائمة على تقديس قدرة الكلمة: فاحدهم بواسطة آية قرآنية يصل اليها . وهي واحة مثالية ينشَد ريحها قرب الجبانات (٥٤) ، وفي المساجد ، وبالتسول (٥٥) ، وفي البراري والقفار ، والهروب من البشر ومن العمل والواقع. تحقق كل شيء ، لا ينقص فيها شيء لا تعرف الفساد والفناء ؛ هي تصوير لسعادة كسولة .

يقودنا ذلك الى تصوير الجنة في الحكايا الصوفية ؛ لا شك ان النموذج القرآني ركيزة فيها اساسية . لكنهم نسجوا الكثير من المختلقات التي تجسد تصوراتهم وآمالهم ، واستعاروا من الاساطير الشعبية ، والفن ، والخيال ، والاحلام اليقظوية . من جهة اخرى ، فالى جانب التفسير الموضوعاني ، القائم على الاخذ بالعوامل الاجتماعية والظروف والحضارة ، هناك تفسير ذاتاني لمدينة الصوفيين الفاضلة يقوم على تدبر الرموز ــ العالمي منها بشكل خاص ــ واعتبار الاولوية للعوامل الذاتية في نفس الصوفي . ووفق المنظور العندي ، نرى ان المدينة هذه التي هي احيانا نتاج اوالية النكوص اللاواعية كما سبق ، رمز للحقيقة . يؤيد تحليلنا كونها تظهر متمثلة او مرتبطة بليلة القدر ، او جنة عدن ، او جزيرة ، او نهر ، او بحيرة في صحراء ، او واحة ، او بركة وحولها الاشجار والاطيار ، او

---

٥٣ ــ اليافعي ، ص ١٣١ ــ ١٣٣ .

٥٤ ــ نفسه ، ص ١٤٥ واماكن اخرى عديدة .

٥٥ ــ نفسه ، ص ١٣٤ ــ ١٣٦ .

داخل دائرة حينا ومربع حينا آخر ، او في قصر بلا ابواب .

وقد يتم الانتقال اليها بطائر ، او جن مؤمن ؛ او بتلفظ كلمة ، او على بساط سحري ، أو حصان طائر ، او بطرفة عين ... وتظهر للصوفي عند آخر رمق، بعد تعب او جوع او تيه عن طريق او في بادية ؛ وتكون مقفرة من البشر ، او تنفر منهم ، منعزلة ونائية ومهجورة ، متحررة من المنطق والتقاليد وشتى القيود .

***

من اليسير القول ان مثل تلك الصفات التي يميز الصوفي بها مدينته الفاضلة توحي بأنها مدينة رمزية ، ونسيج خيال فئة مقهورة ، وتعويضا وتغطية وابدالا. لكن كونها مدينة نظير إرم ذات العماد ـ مهجورة ، نائية ، لا يدخلها الا الافاضل والعلماء بعد مشقات خارقة ولفترة محدودة ـ يجعلنا ناخذها رمزا من رموز الحقيقة عامة ، وتصويرا لغاية الصوفي اي لمسيره من مريد حتى ولوج الحقيقة والاتحاد بالله . فكأن تلك المدينة صورة لقلبه الذي خلا من الهموم بعد لأي وتنظيف، فصار طاهرا ومتحررا وبهيجا ؛ او صورة لروحه تسكن في الاماكن التي يعتقد الناس انها مسكن الارواح (اماكن نائية، بعيدة...) ؛ او صورة لاواعية للام الحنون.

١٤ ـ التعامل مع عالم غيبي : كائنات لا منظورة ، وأصوات ما ورائية عاقلة (الهاتف) وخواطر قلبية :

من كرامة لصوفي انه كان يطوف في الكعبة وحوله نفر يقرؤون عليه القرآن، ويحجون معه ؛ وأخرى تتحدث عن صلات ولي مع جان مؤمن . ويقيم الجن في مدينة خاصة ، يناقشون الانسي على شفير بحيرة منفردة في برية خضراء ، وأكابرهم يطيعون سليمان ... تلك الكائنات عاقلة ، متدينة ، تساعد التائه احيانا في قفر ، وتحل مشكلة مرض عقلي ، وتعلم قيما صوفية ، و... ؛ انها لا منظورة ، لكنها تغطي وهميا العجز ، وتعد بمساعدة خيالية ، وتأتي كأمل وعون نفسي. ولم تكن ابدا بهذا المعنى ، ولا بهذه الوظيفة في القرآن. لقد وضعت هنا في خدمة الانسان ، بينما هي غير ذلك في الدين . وفي هذا المجال يأخذ المتصوفة ، في حكاياهم ، سائر ما نجده في التراث الشعبي من اساطير

ومعتقدات وقصص (٥٦) .

تجر التمنيات السحرية والتخيلات الى خلق ظاهرة الهاتف ، او الصوت الخفي ، الهادف لازالة الخوف (٥٧) ، او للمساعدة في محنة ، او للارشاد الى قضية وحل (٥٨) ... وكأن النموذج للهاتف ، وهو صورة اخرى للرؤيا ، هو كون الصوفي – تحقيقا لرغبته في تمثل النبوءة او معالجتها وتخطيها – يتماهى في صوت الوحي الى الانبياء . بعبارة اخرى ، انا اعتقد ان الوحي ليس هو النموذج الفكري هنا فقط ، بل ان الصوفي يعرب في نظرته للهاتف ، عن التفكير في تمثل وتجاوز الوحي بأشكال مقنعة .

من جهة اخرى ، الهاتف خاص بالصوفي ، يميزه ، ويجعله متفوقا ؛ ويمتص به ما ينسب من ميزات رفيعة للانبياء المعروفين . انه هلوسة ، او ظن ، او ضعف في الاحاسيس ينجم عن التخيل والاجهاد ، كما قد يكون ايضا صدى نفسيا لاعتقاد متين بتفوق ذاتي كاذب ، ولشعور حاد بالنرجسية ، وعبادة الانا المتضخم مرضيا او للتغطية .

الاهم ، في اختصار ، يؤكد الغزالي ان الصوفيين ، في يقظتهم يسمعون اصواتا (الهاتف) ، ويرون الملائكة ويتلقون عنهم (٥٩) . ويمشي صوفي آخر على اصابع قدميه حتى لا يدوس رؤوس الجان ، ولا يبصق آخر على الارض حتى لا يؤذيهم ... وقصص الشعراني مع الجان (٦٠) تظهر – مرة اخرى – جناية الصوفي على العقل الممحّص .

١٥ – الاستعارات طريقة وهمية للتغلب على الجوع ، وتبرير التجويع الذاتي :

هناك اكثر من استعارة تمثل عدم جدوى الطعام . وتتحول الكرامات الى خرافات كثيرة جدا تمجد الفقر وتسب الغنى : فهذا يبقى «سبع سنين لم يأكل

---

٥٦ – وظيفة الجان عند الصوفي غير مختلفة عنها في «الف ليلة وليلة» ، او في قصة «الملك سيف» ، او في التراث العربي الجاهلي (والسامي عموما) . راجع تفسيرنا النفسي لهذه الظاهرة.

٥٧ – القشيري ، ص ١٦٢ .

٥٨ – نفسه ، ص ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٨ .

٥٩ – المنقذ من الضلال ، ص ٣٩ .

٦٠ – طه سرور : التصوف الاسلامي والامام الشعراني ، ١٥٣ – ١٥٩ .

الخبز» (٦١) ، وآخر طوال المدة نفسها لم يشرب الماء (٦٢) . وهذا يبقى رمضان كله بلا طعام او شرب (٦٣) ، وذلك يمكث ١٦ يوما على بركة ماء دون ان يأكل او يشرب (٦٤) ... والامثلة هنا كثيرة : فعدم الاكل ، والاربعينية خاصة (٦٥) ، مبدأ اساسي في التصوف ، وطريقة مألوفة وفي اول السلم وبداية السفر (٦٦) .

تحقق الحكايا ــ الكرامات رغبة الصوفي بالاكل المكبوتة . وهي هنا ترتبط الى حد ما بالاوضاع المعيشية عامة والظروف. لكنها، من جانب آخر، سرقة للمعتقدات والقصص الشعبية بحبة البركة وما اليها ، وهي نسخة خاصة عن بعض التصورات الصوفية والمنزهة عن الحسي للجنة حيث لا طعام ولا شراب . وهذا بالطبع عدا كونها حكايا تشجع المريد على تحمل الجوع ، وتصور له ابطالا يقهرون الرغبة البدنية ، وتظهر الصوفي مرموق المنزلة من حيث القدرات الفائقة وعناية اللـه به ... وحيث اننا نزعم ، في كتابنا هذا ، ان الكرامات طريقة تعبر عن الرغبة الانسانية بالخلود ــ الى جانب رغبات اخرى ــ فان التغلب على البدني (الحاجة للطعام والشراب) تغلب على الموت ، وعلى العادي ، وعلى الحياة التي لا تستمر الا بالطعام . في عبارة اخرى ، انتصار الصوفي على الغذاء المألوف هو انتصار على ما يمثله هذا من حياة يومية فانية وغير خالدة . الله لا يأكل ، والخالد لا يأكل ، ومن في الجنة (حسب تصور الصوفي) لا يأكل . ويود الصوفي تحقيق كل ذلك في نفسه .

من جهة اخرى ان القيم التواكلية، وتمجيد الفقر والرضى به، مع اللانشاطية وما الى ذلك من سلبيات امام الضيق الاقتصادي والمتعاكس مع الغنى للفئة الاعلى، كلها قيم تشدد عليها الاستعارات الصوفية . وهكذا ساهمت في تثبيت تلك الهوة الاجتماعية ، ولم تكتف بمجرد تسجيل لذلك الواقع . ومن ثمة فهي شدت الازر على قبوله ضرورة ، او بغية الوصول منه الى التصوف رأسا .

بالتغلب الوهمي او المؤمل على الجوع وبتبرير التجويع ، يستمر الصوفي حيا . واكثر ، فبتلك العمليات النفسية يعيد التوازن المفقود بين نفسه والحقل،

---

٦١ ــ السراج الطوسي ، ص ٤٠٨ .
٦٢ ــ نفسه .
٦٣ ــ نفسه ، ص ٤٠٦ .
٦٤ ــ نفسه ، ص ٤٠٧ .
٦٥ ــ انظرها عند ابن الفارض ، مقدمة ديوانه .
٦٦ ــ بعد ثلاثة ايام من عدم الاكل ، يهبط المريد برفقة شيخه الى السوق . يرى قشور بطيخ، يهجم ليأكلها ، فيردعه الشيخ قائلا له : لست اهلا للتصوف (رواها القشيري) .

وينقذ نفسه من المرض البدني ، او النفسي بشكل خاص .

١٦ ـ دعوات ايحائية الى تحمل الظلم وضرورة الصبر والركون :

تجسّد الكرامات بوضوح ذلك الاتجاه لتحمل الظلم الاجتماعي ، والرضى بالحاكم الجائر (اليافعي ، ٢٤٥ ــ ٢٤٧) . اما مساهمتها فكبرى ايضا في تعميق الإرجاء ، وعدم محاكمة السلطات والفقر . الا اننا يجب ان لا نغفل جانبا آخر منها يجسد الامل في التغلب، لاسيما فيالجنة وفي المنام، علىالحاكم الظالم. وهذا الانتصار على الظلم يكون انتصارا في اللازمن ، وغالبا ما يكون في رد الجور واثابة المظلوم ، اكثر مما يكون انتقاما من الحاكم . فكأن الخوف من السلطة يلاحق الفرد حتى في منامه وجنته ، مكونا بذلك بنية متينة في الوعي العربي .

١٧ ـ أوالية دفاعية في الصراع مع الموت :

ثقافة الكرامة ثقافة الموت . رأينا انها تدير ظهرها للزمني والعياني لتنفلت من كل قيد ، وانها تهيء لا لهذه الارض ، ولا للعمل والايجابية . وبطريقة احصائية بسيطة نجد ان المفردات ــ في المعجم الصوفي ــ المتعلقة بالفناء والتخلي ، وما الى ذلك من مفردات سلبية ومتلقّية ، تزيد أضعافا مضاعفة على الايجابي منها ، والبنّاء ، والواقعي . كأن الامر متعلق برجل مريض ، او بعجوز ينتظر الموت ويقنع نفسه بأن لا مناص ، او بضيف خجول . من الوجهة الاجتماعية ، الانسان الصوفي جبان ، يخاف نفسه والواقع وقليل الثقة ، رغم كل ما يدعيه ، بالله . انه رجل قويت عنده غريزة او الرغبة في الموت ، فيسعى بحرية وبلاوعي ايضا الى تحطيم ذاته والتلذذ بتعذيبها بأن يضع لها الموت دائما نصب العين . كانه يعاقب ذاته بذاته ، ويحط من تقييمها ، ويرفضها كما يرفض العبء الثقيل . انه مصاب بالخواف (فوبيا) من الموت ، لا يكل عن التفكر فيه ولا يستطيع . يلقي نفسه للهلاك ، او يسهله على نفسه .

للكرامات التي ترتبط بالموت والصراع معه عدة وظائف ، وتؤخذ من عدة وجهات اشهرها الوجهة الرمزية ثم الوجهة الاجتماعية :

أ / معرفة ساعة الموت : من كرامة الصوفي معرفة ساعة اجله . نوضح ذلك ، قبل ان نلاحق الدلالة النفسية والعوامل الموضوعية الاجتماعية في هذا القطاع . يعرف احدهم انه غدا عند الظهر يموت ، والبسطامي يستبقي تلميذه ، الراغب في السفر ، قائلا له بلهجة التأكيد واليقين انه سيموت في اليوم التالي . فيطلب

من هذا السير في جنازته (٦٧) . وآخر يقول : «اذا كان غدا فأنا اموت» (٦٨) ، وآخر يعرف انه سيموت عند الضحى (اليافعي ، ص ١٥) ، وآخر يعرف ذلك ايضا (نفسه ، ص ٨١) ، وغيره يوصي بالمرقعة والركوة والعصا لانه سيذهب الى الدار الآخرة في يومه التالي (نفسه ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧) ، او «يوم الخميس وقت المغرب» ، وبعضهم يختار موضعا نظيفا ليموت فيه (القشيري ، ص ١٣٨) ... ومثلهم كثيرون (٦٩) .

ب / تسهيل قبول الموت : لعل الوظيفة للكرامة المتحدثة عن الموت هي جعله مستساغا ، او اخف وقعا على الصوفي. كثيرون يضحكون وهم موتى؛ فأبو سعيد الخدري يؤكد ذلك (اليافعي ، ص ٢١٤) . والمحاسبي نفسه قال لمريديه على فراش الموت : ان رايتوني اضحك فالامر خير . ومنهم من يتكلم في موته (٧٠) ، وآخر ينشق البحر وتظهر اليابسة (٧١) كي يدفن لانه كان رجلا صالحا اضطر للسفر على ظهر سفينة (اليافعي ، ٢١٤) ، ولان قبور الصالحين متميزة عن غيرها وارحب . بل ان بعضهم يموت ساعة يشاء : بعد تحقيق امنيته ، او خوفا من الوقوع في المعصية ، او تفضيلا للراحة من البشر ومجتمعهم .

وكرامة اخرى معبرة : كان النخشبي في البادية قائما ميتا ، لا يمسكه شيء (٧٢) لان الصوفي فوق البشر ، وموته غير موتهم ، فهو ينقل «من دار الى دار» (٧٣) . وفي عبارة مختصرة ، تحارب الكرامة الموت ؛ لكنها ، من جهة اخرى، تعد النفس لقبوله . وتهتم بالقبر وما بعد الموت (اكثر مما تشدد على الفهم الصحيح للدين ، والتطهر المثالي اي ذاك الذي يجمع العمل والروح) ، وفي ذلك تعبير آخر عن الرغبة بالخلود .

يعترضنا هنا سؤال عن الاسباب الموضوعية لهذا «الاقبال» على قصص الموت.

---

٦٧ ـ السهلجي ، النور في كلمات ... (بدوي ، شطحات الصوفية) ، ص ٥٠ .

٦٨ ـ القشيري ، الرسالة ، ص ١٤٠ . والجيلاني رأوه يضحك كثيرا دون عادة فقال عند السؤال : انه يوم الرحيل (سرور ، من أعلام التصوف ، ٢ ، ١٥٩) .

٦٩ ـ راجع ، القشيري ، نفسه (باب أحوالهم عند الخروج من الدنيا) ، ص ١٣٧ ـ ١٤٠ . الكلاباذي ، ص ١٥٨ .

٧٠ ـ الكلاباذي ، ١٥٨ ـ ١٥٩ .

٧١ ـ قا. : موسى يشق البحر بعصاه ، وتظهر اليابسة .

٧٢ ـ الكلاباذي ، ص ١٥٨ .

٧٣ ـ نفسه .

ربما يكون لصعوبة العيش(٧٤) ، اي للعوامل الاجتماعية والاقتصادية والضغط السياسي ، دورا في ذلك . لكني أعتقد ان لطبيعة التصوف في حد ذاته ، الى جانب النواحي الانفعالية والاحباطية في حياة الصوفيين ، دورا غير بسيط في تلك التكونات الحضارية . في جميع الاحوال ، استغلت الكرامة الصوفية رهبة الانسان امام مصيره ، فنظمت الحياة الثانية ، واقامت علاقات مع الموتى ، وميزت بينهم . واخضعتهم لقيمها في عملية قصدت بها التعليم والارشاد ، وحل مشكلات اجتماعية ، وتهرب من الخوف ، واعداد النفس للرضى بالقادم . ألم نقل منذ البدء انها ثقافة للموت وتدور حول الخلود ؟ هي ثقافة للروح فقط .

ج / تفكير الصوفي في تجربة الموت ، بلوغ السقف :

ربما بدا الحاحنا على الوضعية التاريخية والاجتماعية ، في معالجتنا لمشكلة الموت عند الصوفي ، الحاحا أقل مما يجب . او ربما بدا اننا احيانا شددنا اكثر على الطرائق النفسية والذاتية في المجال المذكور . ابدا ! القضية وما فيها ان المنهج ـــ كما نعتقد ـــ يتطلب ذلك ؛ فيفرض نفسه . كأن انعزالهم قوى فيهم أوالية تحطيم الذات ومحوها ، والرغبة في الهلاك .

شديد الجلاء هو وعي الصوفي بالموت ، بانه كائن على شفا الموت في عالم متغير ومتجه باستمرار نحو الفناء ، ومن ثمة التجدد . ومشكلة الوجود هي سر ماساة الصوفي . وسر مأساته كامن في وعيه الحاد بالموت ، وبأنه يعمل للموت لا للحياة. انه يقود سلوكه ، وشخصيته ، وكل ما فيه ، نحو ما وراء الحياة ، نحو المجهول الذي يقض مضجعه . كأن الصوفي يستعجل الموت ليثبت لنفسه صلاح توجهه نحو طلب الانعتاق من العالم الحسي . مأساته انه يعيش كي يموت ، ويموت كي يعيش . من هنا تتأتى للموت تلك الضجة والركيزة في الكرامات .

في الحالات التمهيدية يتجرأ البطل على الموت فلا يخشاه . ثم تتطور هذه الجرأة حتى تصبح سلطة عليه : يطلبه ساعة يشاء ، فيموت الصوفي عندما يود . وفي مرتبة اعلى تتحول السلطة عليه الى حد الغائه ، وعندها يحيي البطل حيوانا او ـــ في حالات أرفع ايضا ـــ انسانا ، فعل المسيح والكثير ممن فعلوا الامر عينه في العهدين القديم * والجديد .

---

٧٤ ـــ يفضل احدهم ، مثلا ، الموت هربا من الشقاء . ارتباط التصوف بالعوامل الاقتصادية شديد الوضوح في حالات معينة عديدة .

* ايليا احيا ميتا (٢ ، الملوك ، ٤) ؛ اليشاع احيا ميتين (نفسه ، فصل ١٣) .

وقمة هذا التطور في التجرؤ على الموت والتأمل فيه هي بلوغ الصوفي مرتبة السقف ، وهي مرتبة كان لا بد من بلوغها عبر التاريخ الصوفي المملوء حزنـا ومأساوية . تلك هي النقطة التي لا شيء فوقها وهي إحياء المرء نفسه بنفسه (لا الفناء في الله ، او البقاء فيه ، وما الى ذلك) . وفي نظرنا ، وكما سبق ان رأينا ، لقد قالت الكرامة اكثر مما قالته الفلسفة والكلام والعقل : لقد خطت هذه الى ابعد واوغل في لا وعي الانسان ومأساته الوجودية ؛ وبهذا مثلت رده علـى الفناء والتغير ، وعلى الخوف والقلق والموت . انها خلدته بأن صورت وروت منتهى غايته التي هي ان يكون إلها ، ان لا يموت ، ان يُحيي نفسه منتصرا على الموت ، وواضعا النهاية السعيدة المكبوتة والمنشودة ابدا لمأساة الانسان . والبطل الشعبي الذي ينهض من الموت ليتمم عملا او يثبت آخر ، او يخدم قبيلته ، بطل معروف جدا في الاساطير ، والوعي الشعبي ، والقبائل البدائية .

تحمل كرامة السيد البدوي ، الذي بعد ان مات قام فغسل نفسه ، وبعد انتهائه من الامر مات ثانية (٧٥) ، اكثر من مدلول : أ ــ انها ، كما سبق ، قمة التطور في حل الصوفي لمأساة الانسان او هي السقف في المنحنى لعمليات اظهار الرغبة البشرية بالخلود . ب ــ من جهة اخرى ، تلك الكرامة أرفع مستوى مما نجده عند الانبياء ، اذ يرفض الراوي ان تكون قد اتفقت لآخر حتى ولا للسيـد المسيح ؛ لكن الظاهر انها مرتبطة بالاخير . ففي اعتقادنا ان الصوفي الذي يتماهى (يتقمص) في المسيح يطلب لنفسه او يدعي لها إحياء الموتى ، ومن ثمت فلا بد عليه من السير في العملية النفسية حتى غايتها (٧٦) . ج ــ وتبقى تلك الامنيـة البشرية مقيدة ومحددة : فلم تكن قضية قيام السيد البدوي من الموت مطلقـة وكاملة ؛ لقد نهض لتأدية واجب ، ثم عاد راضيا ومطهرا الى حالتـه الاولى . د ــ وكأن للقصة ايضا معنى دينيا : فكأنها قريبة من ان تحكي لنا بالصور والمماثلة تطهير النفس وغسل البدن بغية نيل العالم الثاني والخلود فيه . هـ ــ ولها ايضا دلالة صوفية : ترمز لتحول الصوفي نحو الكمال ، وتعبر عن تجربته في التجدد وإحياء ذاته بالتصوف ، وانتقاله الى عالم اسمى هو حياة التصوف المرتفعة (٧٧) .

---

٧٥ ــ حاشية الباجوري على شرح الغزي على متن ابي شجاع . نقلا عن محمد جواد مغنية ، نظرات ... ، ص ٩٠ . وسبقت الاشارة الى ان الجيلي احيا نفسه بنفسه من الموت (رقم ٢ ، هامش ٦) .

٧٦ ــ بمعنى ان الصوفي الذي يدعي احياء الموتى ، حري به ان يحيي ــ في نهاية الخط ــ نفسه عندما يموت .

٧٧ ــ يروي الكلاباذي (التعرّف ... ، ص ١٥٩) ان احدهم قام من الموت ليخبر عن الجنة ، وعن صدق الصوفية ، وفلاحهم . الكرامة اذن موظفة هنا لتزيين المبادىء الصوفية ، وللتعليم ، ولتحقيق امنية بشرية بالخلود من جهة وبمعرفة اسرار العالم الثاني من جهة اخرى .

و ــ اخيرا ، انها تمثيل لانتقال ما هو مكبوت ، ولا شعوري ، وغير واضح الى الواعي ، والواضح ، والمعروف .

تبقى نقطة ذات بال : الموت نقيض الحياة عند الانسان العادي ، لكنه الكمال عند الصوفي ومناسبة الالتقاء بالله وتحقيق الغاية . لذا لا ثنائية بين الحياة والموت عنده ، ينتقل الى العالم الثاني بسرعة . اما اخذ الكرامات هذه من وجهة علمية ، فلا ريب ان القضية تصلح لاشياء كثيرة عدا اخضاعها لذلك . الا ان الصوفي ، وهو المشدد على الرمزي ، لا يمكن ، في نظرنا ، ان يروي كرامة عن إحياء بطل لنفسه الا من وجهة رمزية (بلوغ التحقق او الحقيقة ، انتقال الى النور، الكمال ، الرغبة بالخلود ...) . لذلك فنحن ناخذها من تلك الزاوية لا من غيرها، والا نكون وقعنا في سوء فهم ومنهجية خاطئة : لذا انطلقنا من منهج الصوفي او من ميدانه الخاص : سعينا لفهمه من داخل ، وبالسير معه . لم نظلمه ؛ او لا نتجنى عليه .

١٨ ــ تحقيق لرغبة مكظومة وتحد لقوانين الكون بواسطة الكلمة :

كثرة الفقراء والمسحوقين من الصوفيين فتحت منفسا لهم عبر الحكايات والعالم اللفظي . وهكذا ياتي من يشير الى الباب فيفتح (٧٨) (اليافعي ، ١١٥) او السرير فيتحرك (٧٩) ، او يعيد البنت يديها المقطوعتين (نفسه ، ١١٧) ، او ينادي على الماء فترتفع كي يرتوي)نفسه ، ١٤٨) ؛ وسهل التستري يأتيه الدب بجرة ماء (نفسه ، ٢٠٥ ــ ٢٠٦) .

والخوف من السباع في القفار ولد حكايا اخضاع هذه لكلام الصوفي العاجز: فامرأة ترد الاسد عن القافلة بالسلام عليه (واسمها فاطمة ، اليافعي ، ٢٦) (٨٠) ، ويهرب هذا من ابراهيم بن ادهم ... وتحيي رابعة العدوية حمارها . ويحيي صوفي مهر احد المجاهدين ضد الكفار (نفسه ، ص ١٠٨ ــ ١٠٩) الخ .

... والخوف من اللصوص وقطاع الطرق ادى بالصوفي المسافر الى ان يروي

---

٧٨ قا. : القصة الشعبية المعروفة (افتح يا سمسم وعلي بابا) ونظير ذلك في القطاع الانثروبولوجي .

٧٩ ــ القشيري ، ص ١٦٧ . واحدهم يرسم دائرة على الارض فتنبع المياه (نفسه ، ١٦٧) .

٨٠ ــ قا. : تفسيرنا الرمزي للاسد ، وما قلناه عن المعنى النفسي لقصص خدمة الحيوان ومساعدته للانسان .

عن ذي النون ، مثلا ، ان امراة صوفية ردت الاعادي عن القافلة ، بحركة بسيطة، او ببركتها ، او بدعائها ... فالكرامة هنا مأمن وهمي ، ودفاع لفظي ضد اللصوص ، وامنية بالحماية المفقودة .

والحاجة للمال ، او الرغبة المكبوتة فيه ، ولدت استحضاره بالصلاة ، وانزاله بها من السماء . اما تحويل الحجر الى ذهب بالاشارة فظاهرة كثيرة الحديث (٨١)، وهي من النمط عينه طبعا ، الى جانب كونها صدى لسعي علماء الكيمياء ، وامنية الرجل العادي بالتحول الى طبقة اعلى .

١٩ ـ جذب الاهتمام ردا على احباطات نفسية وعلى المأسوية الصوفية :

حياة الصوفي ، ذات اللون المثير للفضول لدى الانسان العادي ، ادت به لان ينمقها ويجملها باخبار وطرائف . اشاعوا ، او تخيلوا ، لاثارة الاهتمام بهم واكتساب الحماية الشعبية ، والرضى عن تصرفاتهم . كما انهم تلقوا عدة محن ـ رغم كون بعضهم كان ينال احيانا حظوة لدى السلطة (٨٢) ـ جعلتهم يفطئونها ، او يستدرون العطف في صراعهم مع الفقهاء، او مع العامة او السلطة أحايين كثيرة اخرى . بل وكان عليهم ايضا الالحاح على الصدقة كواجب ديني اساسي ، كما رأينا ، لتأمين حد ما من العيش المادي لفئة صوفية كانت تزداد فقرا او تتسول ، ولاخرى كانت الصدقة تزيدها ثراء فتتصرف بأموال تثير حسد السلطة نفسها .

تكون ، احيانا ، الكرامة تصورا معقولا لفكرة ، او لعدة مفاهيم نفسية ، او صويرة رمزية . لكن تلك الخطاطة العامة كانت تملأ بالحشو ، وتعطى محتوى مقصودا ، واتجاها معينا يكون صوب استرضاء القوى الغيبية والسلطة احيانا ، ولاستجلاب المنفعة للشخص او للطائفة احيانا كثيرة .

٢٠ ـ خداع الذات او الغير ، وتغطية وابدال وتزوير الواقع :

جاء رجل الى سهل بن عبد الله ، وسأله عن صحة ما ينسب اليه من انه يمشي على الماء . فرده سهل الى مؤذن المحلة كي يؤكد له الامر . لكن هذا رد

---

٨١ ـ القشيري ، ص ١٦٣ .

٨٢ ـ كانوا يتساندون ابان المحن (قصة ذي النون ، مثلا) ، سطوة ابن عربي كانت مثار حسد، وكذا حال السهروردي او الحلاج اثناء فترات معينة من حياتهما . والامثلة كثيرة .

قائلا : لا ادري ، ولكني ادري انه «كان في بعض الايام نزل الحوض ليتطهر ، فوقع في الماء . فلو لم اكن انا لبقي فيه» (القشيري ، ١٧٢) . وتنسج كرامة اخرى لتغطية سهل هذا ، وذلك بالادعاء ان سهلا كان بالفعل يمشي على الماء ، لكن الله يريد «ان يستر اولياءه ، فأجرى ما وقع» . وهكذا يظهر الشان برمته عطاء اوالية عقلية طفولية في المجابهة والتحليل ، وانه عطاء هو س بالكذب (ميثومانيا) ، او رغبة بجذب الاهتمام واستثارة الغرابة . بتزوير الواقع هنا يؤكد سهل ذاته ويثبتها .

والقصص القائمة على عملية الابدال كثيرة : تصدر عن الذهنية ذاتها ، وفي سبيل الغاية ذاتها . ومثلها ايضا الحكايا ـ الكرامات المعبرة عن عناد الصوفي واصراره على ما يدّعي رغبة في اقناع ذاته او الغير . يخاف افتضاح امره ، ويخاف الاقرار بعدم صدق ادعاءاته ، فيزداد تخريفا (مبالغة في القول والادعاء). وليمنع نفسه من الاعتراف بالاختلاق ، ومن العودة الى الواقع والتراجع الى الحقيقة والمعقول ، فانه يدافع عن اختلاقاته السابقة باكثار من اخرى اكبر تثبت الاولى . وهكذا فيزداد غرقا في الخيالي ليؤكد ذاته المتشككة وليثبتها على طريقها تلك ، وليؤكد للملأ صدقه ، وليتغلب على توتره .

تعرف الكرامات كل الاواليات الدفاعية التي تجعل الحياة تبعد عن الواقع : كل شيء في الكرامة مالوف عدا النظرة الواقعية للاشياء ، واخذها كما هي فعلا ، لا كما يحلو للصوفي ان تكون . وهذا الاصرار على العيش في عالم تخلقه الكرامة لنفسها ـ لم ينفك يوما عبر تاريخنا عن الاكتناز والبدانة المستمرة ـ يجعلنا احيانا نرى في الامر رغبة في عدم الشفاء ، ومحبة بالمرض الذي يقي ، وممانعة في عدم الانجرار الى الواقع . كأنها نزعة اصيلة ، تشبه الغريزة ، في الركض وراء اللامعقول . انها الشيزوفرينيا في الذات الصوفية .

وفي تحليلنا ، ان ذوبان الصوفي في شخصية بطله (موسى ، المسيح ، محمد، وبعض اصحاب المعجزات في القرآن) تجعله يلغي من نفسه كل ما يفرقه عن حقيقة ذلك البطل ـ النموذج . لذا فهو يدعي لذاته الافعال الخارقة التي للنموذج ، وامتصاص الصوفي لذات بطله يفني الفروقات بينهما ، بل يذيب انا الاول في الهالة التي للثاني والتي هي شديدة الاكراه والضغوط .

٢١ ـ تحرر وهمي من الضغوط الاجتماعية والسياسية :

يجب عدم اغفال اتجاه ، وان كان ضعيفا ، في «الفكر» الكرامي ـ وهو فكر

غير نقاشي ولا تفكيري عقلاني ـ نحا صوب الرفض للسلطة وتحدي الجور . نحن نجد مواقف واقوالا صوفية كثيرة تحمل ذلك . ليست هذه موضوعنا ، فاهتمامنا هنا بالاستعارة او الكرامة التي قد تزوق المبدأ وترنو نوعا ما الى التحرر الاجتماعي. لا شك بوجود هذه ، ولكن دون كثافة او حدّة ؛ فوقعها غير ملحوظ : ان بعض الكرامات تدعو لمحاربة الجور فقط بالاتكال على قصاص الله ، وقد تحمل وجها آخر (اي انها ثنائية القيمة) يظهر وجود قدرة اسمى من السلطة الغاشمة . والقصص الصوفية التي تظهر تفوق بطل صوفي على الخليفة تبرز ـ من بين عدة اتجاهات ـ رغبة الذات الصوفية في توجيه السلطة او ، الى حد ما ، تحريرها بواسطة التصوف . بهذا ، فهي تجعل من هذا الاخير جبهة اقوى ازاء التسلط وانتصارا عليه ، اكثر مما تدعو لمجابهة او الى فعل بناء .

لكن هذا يقودنا الى القول ، حكما ، بأن هذا الانتصار على الظلم الاجتماعي فردي ، وذاتي . ثم هو مناهضة للتعسف لا تقوم على العقل ، ولا على اعتماد الجماعة والطرائق المحتملة او الواقعية . فالحلول في الكرامات تخيلية ، ونرجسية ايضا ، بل وبشكل خاص قاصرة ومحصورة : اهتمت عموما بتحرير الانسان لا بالمجتمع بل من المجتمع ، لا بالانخراط الفعال بل بالفرار والانقفال على الانا بجموح . من حكاية ابن ادهم (٨٣) ـ ومثيلاتها الكثيرات ـ ينبجس تيار يرفض الاقطاع ، او يحارب الاغنياء والتجار ، بالتخلي . فالاوالية هنا نكوصية ، ردة ورجوع الى حيث اللاملكية ، الى الطفولة او الى الام . لقد حارب الصوفية المال ـ والاقطاع والتجار وطغيان الثروة ـ بالدعوة الى تركه ، وتبيان مساوئه ، الاخلاقية خاصة . هكذا فعل المحاسبي : ترك الثروة ودعا لنبذها (٨٤) . والاساطير التي تحدث عن رفض للدرهم كثيرة ، كما رأينا . «ودراهم القدرة» ـ اي التي يجلبها الصوفي ساعة يشاء ـ او تحويل التراب الى ذهب ، او التقاط الجواهر واللآلىء من الهواء ، كلها اساطير واستعارات قد تدل على التحرر او الرغبة بالتحرر من سلطان الاغنياء والاقطاعيين (كما ان لها بالطبع دلالة اخرى) . فعاليتها فردية، وتأثيرها محدود ، وطريقتها فاترة تلك الدعوات التي جسدتها الكرامات في صراعها مع المادة والمال .

٢٢ ـ اوالية محو الذات كنتيجة حتمية للفردية الصوفية المتطرفة «الانوية» :

رأينا اواليات عديدة تؤكد الذات الصوفية ، او تثبّتها وتعظمها ؛ وأخرى

---

٨٣ ـ سبق القول انها تمسّرح بالصور للتطور الروحي ، وتعبير عن تجربة التسامي وتمثل القيم الصوفية . لكنها هنا مأخوذة من وجهة اجتماعية .

٨٤ ـ رفض المحاسبي مال ابيه رغم حاجته للدانق (صورة اخرى فعلية لابن ادهم) .

تستهدف الحماية ، او المحافظة على اعتبار الذات والغير للـذات ، والخداع ، والتبرير (الاستعقال) ، والتسويغ . والآن لا مجال للدهشة اذ نرى اوالية جديدة تناقض ما رايناه . فهذه لا تعمل لمصلحة البطل بل تنقضّ عليه ، وتنكر عليه حقه او محاولاته في النرجسية ، او الاستعراضية ، او حتى مجرد الظهور : لنذكر الحلاج في دعوته المتكررة للناس بأن ينهوا حياته «٨٥» ، ومحاولة ابن عربي فصد نفسه (٨٦) ، وانتحار ابن سبعين ، والكرامات التي «تطلب» الموت ، والرغبة في تحطيم الجسد ، والتجويع ، ثم استجلاب التواضع المتطرف بالتعذيب الذاتي(٨٧) بشتى اشكاله السوداء (الملامتية ، مثلا) . هكذا نجد عدة اساطير تبرز العارض العصبي القسري (compulsion) في هدم الذات ، وفي دفن الانسان نفسه حيا (٨٨) ، وقبوله بيع نفسه (٨٩) . مقابل «الانوية» الجامحة يقوم الرباط الاجتماعي للفرد برد فعل معاكس : فالصوفي الذي يعمل على بناء فرديته فقط والانعزال التام ، يقضي على نفسه بيده . بانفصاله تنحره الجماعة ، اي تدفعه بطريقة قسرية (وآلية ، وطبيعية) الى ان ينقسم على ذاته ومن ثمة ليعمل قسم منها على محوها كلها والغائها . ذاك هو رد المجتمع: اذا اختل التوازن بين الروابط الاجتماعية والدوافع الآنية لمصلحة هذه الاخيرة اختلالا عنيفا ، فان الطبيعة البشرية تدفع الفرد لان يدمر نفسه بيده حتى يحافظ المجتمع والنوع على البقاء . تلتقي الطبيعة البشرية مع المجتمع في الحكم على الفرد الانوي بالانقسام ، وبتقوية «غريزة» الموت والتحطيم الذاتي وبالتالي جرهما الى الاشباع اي التحقق الفعلي. ذاك ما يحصل للصوفي الراكض وراء الموت . الى جانب هذا ، قد يكون الشعور بالذنب سببا للرغبة بمحو الذات بدل الاكتفاء بالغاء الذنب عن طريق كثرة التعبد ، والرياضات ، والتجويع وقهر النفس او ايلامها ولومها .

واذن ، فالكرامات تشخّص وتزوّق التطرف في الانعزالية ، والانكباب على الفردية وتعظيمها وفصلها عن الروابط المجتمعية . وفي الوقت عينه ، وبسبب ذلك ، نجد فيها نتاج اوالية هدم الذات والتقويض الذاتي . ان الانوية الجامحة عند الصوفي تقضي على نفسها ، تماما كما يفعل بنفسه الحصان الجامح ، او حتى

---

٨٥ - علي بن انجب الساعي ، اخبار الحلاج ، اماكن متفرقة .

٨٦ - ابن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، ج٧ ، ص ٢٣٢ . الصفدي ، فوات الوفيات ، ج١ ، ص ٢٤٧ (نقلا عن الزعبي) .

٨٧ - كان الشبلي يكحل عينيه بالملح ... انظر ما يلي .

٨٨ - وقع ابو حمزة في بئر . لم يحاول تخليص نفسه (الكلاباذي ، ص ١٥٠) .

٨٩ - لم يمانع ابو خير النساج عندما قال له احدهم : انت عبدي . وهكذا بقي عدة سنين عبدا دون ادنى شكاية او تصحيح معلومات مالكه (القشيري ، ص ٢٥) .

الهوى الجامح . الم يذهب كثيرون لطلب الموت فعلا ، او للانتحار ، وفصد العروق ، وما الى ذلك ...؟

٢٣ ـ محو للذنب ودعوة للاستغفار :

في سوق الرحبة ، نظر ابن علوان الى امراة مسفرة ، فاسود وجهه . ويأتي بغداد حيث الجنيد يعرف السر فورا ويستغفر للمذنب (٩٠) . كثيرة جدا هي الكرامات التي تظهر المريد على هذا النمط عندما يخطىء . فالجنيد يعرف ـ كما سنرى ـ ان احدهم اغتر بنفسه ، فوجد نفسه في الليل على مزبلة وقربه العظام والاوساخ . وما العملية هنا سوى طريقة تصويرية تقدم للبادىء نماذج تخويفية، او طرائق لتقهر ارادته ، او على الاقل تخضعه للقيم العليا وتوجهه نحوها ، وتثبته عليها .

تترك الكرامة هنا ، بعد الوقوع في الخطيئة ، املا للمريد في انقاذ نفسه بالاستغفار ، والعودة الى شيخه . فمحو الذنب يتم بالاستغراق في الذكر ، وتحطيم رغبات الجسم ، وانتقام من الذات بالذات ، وهدم الذات بواسطة الذات نفسها . وما عثمان بن مظعون ، او التوابون ، والبكاؤن ، وشيء كبير من الملامتية سوى طلب العقاب للعقاب . فالعقاب الذاتي نجده مصورا في كرامات كثيرة . ونجده ايضا في لذة الالم وطلبه عند الحلاج مثلا اذ يقول :

اريدك لا اريدك للثواب ←→ ولكني اريدك للعقاب
فكل مآربي قد نلت منها ←→ سوى ملذوذ وجدي بالعذاب (٩١)

في كثير من تلك الحالات ، وما يماثلها ، نجد استغفارا او ردا او شعورا بذنب هوامي . من جهة اخرى ، ذلك الذي يكحل عينيه بالملح ، او يطلب من رفاقه ان يضربوه على راسه ، او لا يداوي نفسه ، وينام في الاماكن المهجورة ، او يضرب نفسه بالسياط ، الخ ، : هذه الوان صوفية ماسوشية ، لا يتقبلها الدين ولا العقل . هي مقصودة ، مرغوبة للوصول الى الله ، لاخضاع البدن عن طريق واحد هو تعذيبه وإماتته . وليس هذا طريقا سليما ؛ انه طريق خطر ، سلبي

---

٩٠ ـ النبهاني ، جامع ، ج٢ ، ص ١٣ .

٩١ ـ الحلاج ، الديوان (نشرة ماسينيون) ، المقطعة ٧ ، ص ٤٣ . را. : نشرة الشيبي، وهي الافضل، ص٣٣٥.

ومرضي ؛ تجعله الكرامة ميزة ورحمة من الله . تصوره في قصة خرافية لتظهر بطلها متفوقا ذا طبيعة فوق بشرية . من هنا كان كما يتحدث ابن الجوزي من الصوفيين «من كان لا يضطجع» (٩٢) . وكان مع ابي حفص الحداد رجل لا يتكلم (٩٣) . أليس لهاتين الحادثتين علاقة بمحو ذنب هوامي او حقيقي وطلب لغفران ؟

٢٤ ـ ردود الجذب في الكرامة . صرخات مخبول ، او متظاهر بالخرف ، ومصاب بالفصام :

عرفت الاحياء الشعبية في الكثير من المدن الاسلامية (الكوفة ، مرسية ، فاس ...) كرامات مجانين الصوفية . واتهمهم الانسان العادي ، كما يعترف الكلاباذي ، بالجنون وما يشبه . لنذكر ابن عربي الذي يقول : «وانا بتونس ، وقعت مني صيحة ما لي بها من علم انها وقعت مني ، غير انه ما بقي احد ممن سمعها الا سقط مغشيا عليه ، ومن كان على سطح الدار من نساء الجيران مستشرفا علينا غشي عليه ، ومنهن من سقط من السطوح الى صحن الدار على علوها ما اصابه بأس» (٩٤) . والامثلة كثيرة ؛ كثيرة جدا هي الحالات النظيرة لما فعله ابن عربي . وما تزال فعلا قائمة حتى في ايامنا هذه .

٢٥ ـ الكرامة مظاهر تواجد وانعكاسات للوجد والجذب :

يُذكر ، هنا ، ابن الفارض كمثال . يقول عنه ابن بنته : «اذا استمع وتواجد وغلب عليه الحال يزداد وجهه جمالا ... ويتحدر العرق من سائر جسده حتى يسيل تحت قدميه على الارض» . وقال ولده : «كان الشيخ في غالب اوقاته لا يزال دهشا ... ويمر عليه عشرة ايام متواصلة ... وهو على هذه الحالة ، ولا يأكل ولا يشرب ، ولا يتكلم ولا يتحرك ... » وسمع ذات يوم جماعة يغنون ، فلما سمعهم «صرخ صرخة عظيمة ، ورقص رقصا كثيرا في وسط السوق ورقص جماعة كثيرة من المارين ... وخلع الشيخ ما كان عليه من الثياب ...» . وكان

---

٩٢ ـ ابن الجوزي ، تلبيس ابليس ، فصل : تلبيسه على الزهاد .

٩٣ ـ انظر فصل كرامات الجنيد .

٩٤ ـ الفتوحات المكية ، ج١ ، ص ٢٢٥ (نقلا عن : بلاليوس ، ص ٥٥) .

له اربعينات (٩٥) . وله عدة حوادث مثيلة جرت بعد سماع صوت رخيم (٩٦) .

وهناك اعمال كرامية تومىء قراءتها على ضوء علم النفس الى كون البعض منها دالا على تفكك في الوعي ، وتحلل في الشخصية . وهناك بعضها ينم عن ازدواج في الشخصية ، عدا الكثير مما هو نتاج اضطراب في الانا ، وضعف تعضون (تعضّي) الوظائف النفسية والطبقات العليا في الذهن .

لا صعوبة في النظر الى بعض الاعمال والحوادث في الكرامة على انها فعل مرَضي (باتولوجي) ؛ وهذه كثيرة جدا . الى جانب ذلك ، نجد اخرى هي فعل يؤديه الصوفي تحت ضغوط المخيلة والايحاء ، والايحاء الذاتي ، والاقتناع ، والايمان الذي يخلق في الجسد والنفس قوى غير عادية ولا مألوفة . فالطب النفسبدني يفسر ، حكما ، الكثير من الانجازات والسلوكات التي نجدها في الكرامات . وليس ذلك ، الان ، مجالنا ولا موضوعنا . لكن ، في اختصار ، نكتفي بالالماع الى كونها ملحوظة تماما تلك السلوكات بل التصرفات ذات الدوافع القائمة على قناعة (او تظاهر بالقناعة) عند الفرد بأنه يقدر على ان يفعل ما يعود الى عالم الكرامة . وتأثير الآخر هنا جلي : فالطائفة الجماعية تصدّق سلفا ، ومقتنعة قبلويا . لذا فالبطل والموقف في تلاحم عضوي يخلو من ادنى خلل في العلاقات المتبادلة : يوحي الحقل للانا ، وتخترع الانا كرامات ؛ وتقع المزايدات . يتم كل شيء ، في الكرامة ، كما ولو ان الاعمال غرائزية ، ميكانيكية ، تلقائية ، عفوية . الجماعة هي الاقوى ، والنحن في اقصى حالات ضغطها على الروح النقدية للفرد . الجماعة تصدّق ما يقوله البطل ؛ والبطل مهيأ للقول بما تصدقه وتتطلبه الجماعة .

اخيرا ، نلحظ كرامات اخرى هي سلوكات تتم بغياب الوعي والذات المفكرة . فكما في السرنمة (الجوال ، الروبصة) ينفذ المصاب اعمالا لا يستطيعها ، هو ولا كائن عاقل ، بارادة وقصدا ، فكذلك يجري بالنسبة لبعض مما ينسب للصوفي من كرامات تخرق العادة والمالوف في دنيا الانسان العامي .

٢٦ ـ فقدان الوعي التاريخي وخلل الحس بالواقع :

من الطبيعي ان الذات الرافضة للواقع ، والتي تعود الى الطفولة في طرائق

---

٩٥ ـ في احداها اشتهى هريسة . ولما شاء اكلها انشق الجدار ، وخرج منه شاب وبخ ابن الفارض على رغبته تلك ؛ وقرّعه .

٩٦ ـ مقدمة ديوان ابن الفارض (طبعات متعددة) .

الحلول والتكيف ، تفقد في الوقت عينه الاحساس بالزمني . فاللازمن هو المطلوب والمكان المفضل ، وهو عالم نكوصي ، لا تؤثر فيه ديمومة ولا الشعور بالحركة في المكان . فأحدهم يقطع المسافة الطويلة في طرفة عين (٩٧) ، ونموذج الجني هنا هو الساحق (وعفريت سليمان ، وآصف بن برخيا) . وبقي آخر مدة ٢٤٠٠ سنة في أعماق البحر (من زمن ابراهيم حتى سليمان (؟) بسبب ان شبابه الدائم حصل له بفعل دعوة من ابويه) . ثم يرجع الى هناك (٩٨) . والذين يطوون الارض طيا لا يحصون (٩٩) ، ولا يزالون حتى اليوم . ولمثل هذا البطل الذي يخرق المكان والزمان صور عديدة جدا : ينام فيجد نفسه يعود الى مسجد يبعد عنه مسافة سنة (اليافعي ، ١٥٨) ، او يقطع في ثلاثة ايام مسيرة سنة (نفسه ، ١٥٦)، او يقطع بشر الحافي اربعين فرسخا بطريقة غريبة ليطعم مريضا (نفسه ، ١٩٨) .

في اختصار ، حتى اليوم ، نجد هذا البطل الصوفي متمثلا في «ابن الجد». فهذا قادر ، كما يزعم واثقا ، ان يذهب مساء من اي بلد الى مكة ، ثم يرجع صباحا . ولعل ذلك يذكر بالاسطورة الجاهلية عن شق وسطيح ، او بالقصة الشعبية المتعلقة بشيبوب في أسطورة عنترة ، وببساط الريح وبخطوات عوج بن عنق ... انها في جميع الاحوال رغبة الانسان في قهر الزمان والمكان ، وهي موجودة في امم شتى . الا انها عند الصوفيين تبرز بأجلى اشكالها : عن وعي تام احيانا ، وبارادة قائمة على الاقتناع .

٢٧ ـ تجاوز الثنائية انسان وحيوان ، ردم الهوة بين البشر والجماد :

تقيم الكرامة علاقة مودة احيانا بين الانسان والحيوان : احدهم يألفه الذئب (١٠٠)، وآخر يأتيه الظبي (١٠١) ليأكله . هنا تؤالف الكرامة بين الحيوانات المتعادية بالطبع (١٠٢) . اما اخضاع السبع فكرامة كثيرة احصائيا (١٠٣) الى درجة تتطلب الدراسة والمغزى . وقد ينطق الحمار ليعلم عظة او لينبيء عن نظرية وحدة

---

٩٧ ـ اليافعي ، ص ١١٦ . امثلة اخرى في القشيري وغيره وخاصة في : النبهاني ، جامع الكرامات ، اماكن عديدة .

٩٨ ـ لرموز هذه القصة تفسير .

٩٩ ـ الكلاباذي ، ص ٧١ .

١٠٠ ـ او يأتيه طائر (الكلاباذي ، ص ١٥٩) .

١٠١ ـ الطوسي ، اللمع ، ص ٤٠٢ .

١٠٢ ـ الشاة والذئب مثلا .

١٠٣ ـ القشيري ، ص ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٨ ، ١٧٢ ...

الوجود (١٠٤) ، ويتكلم الطائر (١٠٥) ، او قد تحلب الشاة ـ التي نزلت من جدار ـ لبنا وعسلا (١٠٦) ، او قد تبعث اذا كانت ميتة او ان ذبحت لصوفي جائع ، او اذا مات الحيوان واحتاجه البطل .

تعكس هذه الرؤية الى العالم الحيواني الفهم الارتكازي للانسان كسيد للطبيعة ؛ وهي استمرار للعلاقة الانثروبولوجية والنظرة التشبيهية للحيوان بالانسان ، وللغائية التي تسقط على الحيوان وعيا وارادة . الاهم ، ان الكرامة نسيج خيوط واهية ، غائية وتجسيمية الاتجاه ، تأخذ في شباكها داخل عالم واحد الانسان والحيوان معا ، فتقيم بينهما الاستمرارية ، وتفرض القرابة الروحية . لكننا لا نجد الحس النقدي يلغى تماما لدرجة القول بقرابة دموية بينهما كما نجده في الطوطمية مثلا . فالقبيلة التي تقول انها تتحدر من حيوان او من نبات او من شيء ـ ولعل العرب في الجاهلية عرفوا شيئا من ذلك كما تدل عليه اسماء بعض القبائل ـ تقدس ذلك الحيوان وتحرم اكله . وهي لا تخضعه، ولا تستطيع بعثه حيا كما يزعم الصوفيون . فهؤلاء يحافظون على الانسان في المنزلة الاولى ، بينما يجعله الطوطميون في الثانية . وهناك تقديس وحرمة ، بينما الامر في الكرامة فرض ارادة او ادعاء بمساواة. وتذهب المودة، او رفع الحواجز، والقرابة بين الانسان والحيوان في الكرامة الى درجة التوحيد بينهما ثم بينهما وبين الله . فالحلولية وما اليها تقول للشاه مرغ : لبيك اللهم (١٠٧) ، او ترى في الكلب الميت شيئا من ذات الله .

ومن جهة اخرى ، تقترب الكرامات من الاحيائية (animisme) احيانا : تعطي روحا للجماد ، وتخاطبه ، وتخضعه للمشيئة البشرية ، وتجعله غائيا ، وحاملا لصفات خاصة بالانسان . انها ، باختصار، تقيم روابط عقلانية وودية بينه وبين البشر ؛ تماما كما فعلت بالنسبة للحيوان (١٠٨) .

---

١٠٤ ـ القشيري ، ١٦٣ . وتنطق البقرة محتجة انها خلقت للحرث لا للحمل (نفسه ، ١٦٢) .

١٠٥ ـ الكلاباذي ، ص ١٦٠ .

١٠٦ ـ اليافعي ، ص ١٣٨ ـ ١٤٠ . لعل نموذج هذه الاسطورة هو المعتقدات الشعبية حول ناقة صالح . وسنرى المدلول النفسي للعلاقة الودية بين الصوفي والحيوان .

١٠٧ ـ القول للصوفي ابي حمزة ، عند دخوله الى بيت المحاسبي فسمع صياح ذلك الطير (اللمع ، ص ٤٩٥) .

١٠٨ ـ من كرامات ابي مدين ، شيخ ابن عربي، ان الغزالة ، مثلا، التي كانت تألفه والكلاب التي كانت تلتف حوله ، نفرت منه عندما كان يحمل معه دراهم . ولما اعطى هذه للاندلسي ، عادت الحيوانات السابقة الى الانس به . عن بعض كراماته الكثيرة : المقري ، نفح الطيب (القاهرة ، ١٣٠٢)، ج٤ ، ص ٢٦٩ ـ ٢٧١ .

ونجد في الكرامات ايضا ما نجد في الاساطير العربية والوثنية الجاهلية : تقديس لبعض الاشجار ، اعتقاد بأنها مسكونة او تحمل ارواحا ... فالصوفي يراها تفهمه وفي خدمته : تينة تقول للشبلي : انا ليهودي ، فيتركها ؛ وشجرة تلحق بفيئها صوفياً كي تقيه حمّارة القيظ ؛ والظل يتبع صوفيا آخر (النموذج الاصلي هنا هو الاعتقاد بملك الظل الذي ارسل الى ابراهيم عندما القاه النمرود في النار) .

كان الاعتقاد بأن للشجرة روحا ، وبامكانية التكلم معها ، وبأن للظل ملكا او روحا (١٠٩) يخاطب الصوفي وينقذه ، في اساس اوالية التوحيد بين الانسان والشجر . فالتشارك / participation هنا يلصق الصوفي بالنبات كما الصقه بالطبيعة وبالحيوان . وبفعل هذه العملية ، او «قانون» التشارك هذا ، اقام الصوفي جدلية بينه وبين الطبيعة ، وصار يتعامل معها تعامله مع كائن عضوي حي . من هنا نجد الكرامات تحدثنا عن علاقات وداد ، وتعاون ، وانفعال وأحاسيس حية بين البطل والطبيعة . وعلى ضوء هذا التشارك واخذ الشجرة – او الجماد ، او الحيوان – كامتداد للانسان يجب فهم الكرامة الصوفية التي تحدث مثلا عن نكاح ابن عربي للنجوم او للحروف الهجائية، او عن تكليم البسطامي للجمال ، او عن الظل يلحق الصوفي كي يقيه الحر (الحر هنا رمز الشهوة ، والظل هو عون نفسي ، او انه الروح) .

٢٨ – التنبؤ في الكرامات تجاوز الثنائية معلوم – مجهول (او الشهادة – الغيب) :

تدل التنبؤات الكثيرة جدا في الفكر الكرامي ، على قانون نفسي يظهرها اسقاطات اللاوعي الذي يتوقع او ينبىء بالهموم والحوادث النفسية القادمة . ونجد فيها الدافع اللاواعي قويا ، ورغبة جامحة في اشباع النزعة البشرية للتعرف على المستقبل او توقعه . هنا تبدو الكرامة بمثابة استمرار للعرافة وما يناظرها . لكنها مسعى لتوحيد الماضي والحاضر والمستقبل معا في ذات الصوفي الساعي للتوحيد والتحقق ؛ وهو توحيد مرتبط بتجربة التفريد او بهدف تجاوز كل ثنائية وكل صراع وكل النقائض . وهذا التجاوز لثنائية الحاضر والمستقبل ، او المعلوم والمجهول ، مظهر ثان من مظاهر الانسان الكامل .

يعود التنبؤ ، في نظر الصوفي ، الى كرامات النطق التي تكون ثوابا من الله

١٠٩ – اعتقدنا بأن الظل كان يعبد في الجاهلية (التحليل النفسي للذات العربية... ، ص١٥٠)، او انه كان ذا قدرة سحرية ، على الاقل .

على فضائل اللسان . والى مثل هذه الكرامات ـ القائمة على ايمان بقدرة سحرية الكلمة ـ يعود ايضا الكلام مع الملائكة ومخاطبة الموتى المقصود منه (رمزيا ومن حيث تدبرنا للانسان الكامل) امكانية تخطي ثنائية عالمي الغيب والشهادة ، المرئي واللامرئي ، الحي والميت ؛ وهذا مظهر آخر من مظاهر الانسان الكامل ، القائم فوق كل الصراعات .

٢٩ ـ تجاوز الثنائية بين الله والصوفي ، وتوحيد النقيضين الاخيرين :

اقامة الثنائيات عملية ملحوظة في الفكر الصوفي : يثير المشكلة على نحو ازدواجي ، فلا يفرض اطروحة الا ونقيضها معها ؛ ثم يسعى الى دمجهما او رفعهما . يذكر ذلك بالمانوية ؟ ان الصوفي كانسان يرغب في التكامل ينصر عادة الخير والنور ؛ ثم يتوحد هو في هذا الخير او النور . انه يضع الله خارجا ثم يسعى بطرائق جدلية الى تمثله :

أ / طرائق الجدل :

ان رعاية الله الخاصة للصوفي عبارة عن رغبة تخطي الهوة بينهما ، وتوفيق فكري للاطروحة مع نقيضها ! فمثلا ينبه الله الصوفي بالفراسات : يتساءل ابو العباس المهتدي في نفسه عن رجل كان في البادية يمشي حافي القدمين ، ليس معه ركوة ... فيلتفت هذا اليه (اذ يعرف بالفراسة ما قال ابو العباس في نفسه) ويحدثه ، ثم يغيب ، ثم يحضر (١١٠) . وينبههم بالخواطر (١١١) ، ولاسيما بالرؤيا ولطائفها ـ وهي موضوع خاص يستحق عناية . بين الله والصوفي وفاق ، الفة ، انس ومحبة : كلاهما يهتم بالآخر ويرتاح اليه ويتفقده . بل ان الله ايضا يغار عليهم . فمن اقوال رابعة قولها : «مولاي غار علي ، فعاتبني ، فله العتبى» (١١٢) . ويلطف الله فيما يحملهم ، وبعد موتهم ، وما يجري عليهم . وفي تلك العلاقة حيث الوداد المتبادل والعتب والعشق (او الخلة وما الى ذلك) ، يكمن سر وسبب والاقتناع بالكرامة يهبها الله للصوفي .

ب / مؤالفة او تجاوز الصراع بين الانسان والله بواسطة فكرة الفناء وبالمعراج:

---

١١٠ ـ الكلاباذي ، ص ١٥١ ، ١٠٢ .

١١١ ـ من الخواطر ، بالمعنى الصوفي ومن حيث الوظيفة ، انظر : الطوسي ، ص ٤١٨ ـ ٤١٩ . الكلاباذي ، ص ١٥٢ .

١١٢ ـ الكلاباذي ، ص ١٥٥ .

في الكرامة ، ليس الله ــ كما عند الفقهاء، وعلماء الكلام خاصة ــ فكرة مجردة، بعيدة عن الانسان من حيث الصفات والوجود . فالصوفي ، على النقيض من فكرة التنزيه المغالي ، يجعل الله هدفا يُبلغ ، ويُعرف بالقلب ، بل ويحل في الانسان ، ويفنى الانسان فيه . الله ، صوفيا ، يكون في هذا العالم، في الانسان. تتجاوز الكرامة جدلية الله مع الانسان بواسطة المعراج . ذاك عند الصادق ، مثلا، ان صحت المنسوبات التفسيرية التي نجدها له في السلمي «حقائق التفسير»(١١٣). والبسطامي يقول انه يساوي الانبياء ، ثم يتجاوزهم الى قرب الله ، ثم يوازي الله ، ثم يفنى فيه ، ثم يسمو الى اعلى ايضا . والحلاج ، يعتب على النبي محمد لانه بقي «قاب قوسين او ادنى» ولم يقترب اكثر ليزيل كل مسافة . فالحلاج تخطى كل بُعد او وسيط بينه وبين الله . ان فكرة الفناء في الله ، مجسدة في كرامات عديدة ، توضح لنا تجاوز الصوفي اوجود الانسان تحت والله فوق . ومن اجل رفع الانسان صوب الله تجعل الكرامة منه إلها، او نبيا، او انسانا اسطوريا بلا ادنى حد لقدراته؛ وما مرامي الصوفي التنزيهية للطقوس، وتاويلها، ومن ثمت القفز فوقها ، سوى مراحل اعدادية لذلك المرمى الاخير : التوحد مع الله والفناء فيه ؛ وهذا مظهر آخر من مظاهر الانسان الكامل اي الذي لا يقبل بنقيض ولا بأكمل منه.

٣٠ ــ تجاوز الضدين وكل ثنائية ، تجربة التحقق :

يبدو من النظرة العميقة ان الكرامة ، في البعض منها ، تعبير عن الكمال من جانب ثم عن الانبعاث الروحي من جانب آخر . لا يعترف الولي بالازدواجيات المتعارضة ، فيتحرر من ذلك متى صفت روحه وتحقق . هناك امراة صوفية : كانت تصلي ، وبين يديها عكازة ، وعليها جبة من صوف مكتوب عليها لا تباع ولا تشرى (١١٤) . كل هذه الاشارات (الصلاة ، العكازة ، لا تباع ولا تشرى) رموز للتحقق (١١٥) . من زاوية ثانية ، مثل هذه المتصوفة تؤالف الذئاب والغنم ؛ والامر

---

١١٣ ــ ع. زيعور ، التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق ــ الصادقية في التصوف والتشيع واحوال النفس ، دار الاندلس ، ١٩٧٩ .

١١٤ ــ اليافعي ، ص ١١٣ ــ ١١٥ . والامثلة كثيرة جدا ومقمشة بكثافة في النبهاني ، جامع الكرامات .

١١٥ ــ لا تباع ولا تشرى ، مثلا ، تعبير عن كونها صارت ملكا لله . والمملوك لله ، السائب ، الذي صار الله وضحى بنفسه لربه هو الصوفي . قارن مع صولة ربيط الكعبة . انظر : رأينا في كلمة صوفي ومنشأ نظام التصوف الميثولوجي . العكازة ايضا رمز للصوفي (في الهند ام في التصوف الاسلامي) .

هنا اشارة لطيفة لبلوغ الانعتاق والارتفاع فوق الشيء وضده ، اي العيش في عالم خاص اسمى من الصراع ، وفوق الحسيات الزائلة والميول المتناقضة (١١٦) . القديس او الصوفي الهندي حل مشكلة الاضداد بتجاوزها ، فتقول كتبه : «لا يحوز السعادة الخالدة ويرتاح في براهما الا من يتحرر من المتعارضات ؛ ومن هو خارج الازدواجيات يقيم الى الابد في الوجود الحقيقي ؛ فقط بواسطة التركيز الاشد (سمادي / (Samadhi) نبلغ اللاتأثر بالاضداد الخ ... (١١٧) .

ان الله ، في التراث الشعبي الاسلامي ، سيجمع يوم الحشر بين الاضداد فهو خالقها (١١٨) . يؤالف بين الشيء وعدوه ، ويهيمن على المتناقضات (١١٩) ، ثم هو الاول والآخر ، والظاهر والباطن . ونجد هذه النظرة ، في اقصى حالاتها ، ايضا في المفهوم البرهماني : برهمان هو الخالق والمخلوق . وفي المسيحية نجد نوعا من الجدلية بين الانسان والله . والمتصوف المسلم بسعيه ، كمخلوق ، الى ان يصبح الخالق (البسطامي مثلا وغيره في معراجهم) ، يهدف الى توحيد الاضداد . يجمع في داخله ، وفي تحققه ، النقيضين : الخالق والمخلوق ، الشاة والغنم ... انه يقفز الى الله ، يردم كل هوة بينهما . على هذا فالإله الصوفي هو صوفي اصبح إلها ؛ ولذا ينسب الصوفي لنفسه ما ينسب للاله . وهو اقرب بذلك الى التصوف الهندي منه الى التصوف المسيحي . اما التصوف اليهودي ففيه جفاف : انه مسطح ، يقصر كثيرا عن الحال في اي حضارة اخرى .

من هنا نستطيع القول ان الكرامات ، الكثيرة جدا ، المحدثة عن خضوع الطير او السبع للصوفي (اي جمعه بين عدوين) ، وعن صداقته للجن (انس وجن) ، وعن التغلب على الموت او ارتضائه على انه وجه آخر للحياة اي تخطي الحياة والموت كضدين ، هي تعبيرات عن تجربة التحقق . نلاحظها في القصيدة التي تنسب لعلي بن ابي طالب — وهي تصح لاي صوفي غنوصي — حيث نجد : «انا والله وجه

---

١١٦ — هذا ما يفسر لنا كون الصوفي يصبح فوق البرودة والحرارة ، فوق كل شعور بالحس ونقيضه .

١١٧ — علي زيعور ، دراسات (مجلة كلية التربية ، الجامعة اللبنانية) ، ٢ (١٩٧٤) ، ص ٥ — ٢٧ . و ١ (١٩٧٥) ، ص ١٧ — ٥٤ .

١١٨ — وفي يوم الحساب (اليوم الاكبر ، اليوم الكامل اي يوم الساعة ، وقبل اقتراب الساعة بعد ظهور الدجال ثم التغلب عليه) تشرق الشمس من المغرب ، ويتحد الليل والنهار (تتوحد الاضداد).

١١٩ — في الاحلام ايضا يكون تآلف الاضداد عند اقتراب الحالم من الكمال . وتعبر الاقوال الشعبية عن الرجل الكامل بالقول انه يجمع الصيف والشتاء ، الغنم والذئب ، او ما الى ذلك من الاضداد .

الله ، انا الاول والآخر ، انا الباطن والظاهر ...» (١٢٠) . انها تجربة تجاوز الصوفي للثنائية بين الله والانسان ، وتصوير للانسان الكامل الذي رأينا مظاهره هنا عبر انتصاراته وعبر تجاوزه لكل انقسام . انها قصيدة ترمز للاتحاد النفسي والتماسك : تعني الخلاص من الميول الواعية وعكسها ، من القوى الحياتية الجامحة والفريزية ومن نقيضها اي الضغوط الاخلاقية والمثل ... هنا اذن تحرر، وكناية فنية عن ان الشاعر حقق وحدته واللاتناقض في انيته . وتلك هي قولة الصوفي عندما يخبرنا عن انه حقق في نفسه رتبة الانسان الكامل ، او صار والله واحدا ، او راى في الجماد شيئا من الذات الإلهية . والخلاصة ، توحيد الاضداد شأن يهم الغنوصية ، والهرمسية ، ونظرية وحدة الوجود ، والصوفية في عالميتها ونزعتها الشمولية . ويصدق في فهم خاص للعالم والله . ذلك ان جمع الضدين ، من جهة ما ، كمال . في الزواج ، مثلا . وانتبهت الحكمة الشعبية للامر فتقول : بالزواج يكمل الرجل نفسه او دينه . واليوغا نفسها وسيلة ومنهج للتحرر من الاضداد . وتتحد الاطروحة والنقيضة في التركيبة الاكمل منهما معا، او تتجاوزهما الى التاليفة ، الى الجديد ، الى الانبعاث ، الى التحقق .

وهكذا ، فالقصيدة الصوفية المنسوبة لعلي بن ابي طالب ، تعبير — كما نظن — عن ولادة روحية جديدة لصاحبها . انها تعبير عن اهتدائه ، وتحوله ، وانبعاثه ، ببلوغ حياة اسمى (١٢١) . اذن ، لا مرية في اننا بتوحيد التناقضات نحصل على الجديد ، ويتم الخلاص . ولنفس السبب تتكون الى حد ما تعبيرات ابن عربي ، مثلا ، عن وحدة الاديان ، واقوال الصوفي عن جمعه بين الحيوانات المتعادية .

٣١ — الكرامة جمّاعة الاتجاهين المتناقضين : المثالي والمادي :

يلتحم في الكرامة الوجه الواقعي بالخيالي ، والاتجاه العلمي بالاتجاه الوهمي، والمثالية بالمادية . لكن العنصر الماورائي ، المثالي ، يبرز بشدة اكبر بسبب كون النشاطية الصوفية عملت على اللاواقعي ، وانعزلت عن المجتمع والمجابهة الفعلية للاحداث ، وقفزت خارج جدلية الانسان مع المحيط . (وهي بهذا تتوازى مع ما

---

١٢٠ — نشرها عبد الرحمن بدوي في : الانسان الكامل في الاسلام ، ص ١٠٩ — ١١٢ .

١٢١ — لعل الحلاج في جمعه النقيضين : الحياة والموت بيد واحدة (كان يحيي عظام الخروف بعد ان ياكله الحاضرون مشويا ، او ان يدعي القدرة على احضار فاكهة الصيف في الشتاء وبالعكس) عملية رمزية للتعبير عن التوحد في نفسيته ومن حياته التي اصبحت بالتحول جديدة ، متحققة ، كاملة .

كان يجري في دنيا الفلسفة بوجه عام ، وفي النظريات الاسلامية السياسية) . وتطور هذان الاتجاهان : فتمثل احدهما بقوة في الصوفية التي ساهمت في الحوادث التاريخية (مرافقة الجيوش ، الاقامة في الربط ، محاربة الطغاة) ؛ اما الاتجاه الثاني ، وهو الاعنف ، فيبرز في الكسل الفكري ، واستسهال المعطيات السحرية للكرامة .

وانقسم المفكرون العرب المعاصرون ، في تناولهم للكرامة الصوفية ، الى فئتين : الاولى انطلقت من الناحية الواقعية ، وشددت الاخرى على الجانب المثالي . ففي المجال الاول ، تؤخذ الكرامة من ذوي الاتجاه الفلسفي المادي لتبيان تأثيرها في الواقع العربي الاليم حيث الفقر والجهل والعبودية الاجتماعية . اما في المضمار الآخر ، فينطلق المفكرون المثاليون لاخذ الكرامة تمظهرا لجانب اخلاقي ، وبناء مجتمع ديني او لنقل يهتم هؤلاء بالمبادىء ، والقيم الروحية والتقليدية، اولا .

٣٢ ــ الكرامات حمالة الشوق الى الله والاتحاد به :

لا تهمنا هنا الآراء التي تعيد الحب في التصوف الى الافلاطونية او غيرها . فالرد على ذلك ، وان لم يكن مشبعا ، يقوله الصوفيون في نظريتهم عن «وحدة الحق» التي تدفعهم للاخذ دون ضير من مختلف الاديان ، او لسرد قصص كثيرة عن اسرائيليين مثلا . فالصوفي نفس مكبلة تبحث عن التحرر . وهذا البحث عن التحرر شغل الفلاسفة (الفارابي ، ابن سينا ، الخ.) ، كما كان هدفا تصوره الكرامات باشكال مختلفة غير مرتبطة بالواقع . ان المتوحد (عند ابن باجه) ، او حي بن يقظان ، او الانسان الكامل في الفكر العربي عموما ، شكل من اشكال الرغبة الانسانية بالخلود (من مظاهرها ايضا فكرة الخضر ، كما سنرى) . وما الحب الصوفي سوى طريقة لتلك الرغبة ؛ انه سلة او وسيلة تنفيذ للافكار الصوفية عن : وحدة الشهود ، عين الجمع ، جمع الجمع ، الفناء ، الاتحاد ، الخ. اي عن الاندماج بالله للخلود مثله .

على هذا نستطيع الان اخذ كرامات الحب على انها تعني ، من بين ما تعنيه ، رغبة في التكامل . انها ميل لتجاوز ثنائية الانسان ــ المطلق ، الفناء ــ الخلود ، ولامتلاك المشوق الرامز الى المطلق . ان كرامات ابن الفارض المعبرة عن شوقه كثيرة (١٢٢) ؛ ومن المالوف جدا ان نرى الصوفي يشهق ، او يزعق ، ثم يغشى عليه

---

١٢٢ ــ انظر مقدمة ديوان ابن الفارض .

من محبته لله (١٢٣) . وجمع السراج القاري الكثير من قصص العشق ، ورواياته الكرامية (١٢٤) . حتى الاطفال يعشقون الله في الكرامة (١٢٥) ؛ بل وربما الجماد يعشقه ؛ ويعبر الحيوان ايضا فيها بأصواته عن محبته للخالق .

وتجعل الكرامة البطل يموت عند رؤية الحبيب، سواء اكان غلاما ام كان صوفيا مشهورا : احدهم كان يفتش عن ابن ادهم ، ولما رآه شهق ومات . وآخر في حالة مماثلة يتشهد ، ثم يصلي ، وبعدها يطلب الموت فياتيه . نحن نعتقد ان هذه الصور تمسرح وترقيش وتزويق للرغبة في الاتحاد والذوبان في الموضوع (جنسيا كان التفسير ام صوفيا) . فالموت او فقدان الوعي تعبيران نفسيان عن فناء النفس . وهكذا فالبطل يرغب في الفناء بموضوعه . وفي الحالتين فان الاوالية التي تحل المشكلة هنا هي لا واعية ، تهدف لحماية العاشق من الخطر وتصون كرامته . تماما كالانسان الذي امام خطر محدق يفقد وعيه ، او يتظاهر بالموت ، او يطلبه في بعض الامراض النفسية . بذلك فقط يحمي — او يظن انه يحمي — نفسه من الانهيار التام . الكرامة الصوفية التي تجعله يغشى عليه ، او يموت عند رؤية او ذكر الحبيب طريقة سلبية في الدفاع عن الذات ووقايتها من الاعتراف بالعجز او بعاطفة لا يقرها المجتمع (الميل لغلام ، اللواط) . الخلاصة ان الجنسية المثلية — كما يقول التحليل النفسي اليوم — مرتبطة بالاغماء ؛ يعني هذا ان الاغماء عند الصوفي يخفي بالفعل وجود الجنسية المثلية فيه . وهو موضوع سنعود اليه (في كتاب آخر) .

يقودنا بحث الكرامة المتعلقة بالحب الى موضوعة الطيور فيها . فالكرامة تمثله بشكل طائر يأتي عندما يكون الصوفي يحدث عن العشق (١٢٦) ، والطائر رمز للروح والخيال والفكر، وللنفس في الفلسفة خاصة، وهو ايضا رمز للمحبة(١٢٧).

والاستعارات الكثيرة التي تمثل جارية تبكي على الاطلال وتتحدث عن حبها لاصحاب الدار الاغنياء قبل ان يندثروا ، تصويرات مسرحية لفكرة النفس حسب

---

١٢٣ — نفسه . اليافعي ، ص ١٠٦ .

١٢٤ — السراج القاري ، مصارع العشاق ، مطارح كثيرة .

١٢٥ — اليافعي ، ص ١٤٣ — ١٤٤ .

١٢٦ — الكلاباذي ، ص ١٥٩ .

١٢٧ — وهذا شأن معروف في التراث العربي : ابن المقفع يتحدث عن الحب والصداقة في باب الحمامة المطوقة ، وابن حزم يبحث الموضوع عينه في «طوق الحمامة» ، وفي المعتقدات ان الحمام بركة ، وقريب من الملائكة ، ورمز للروح القدس .

النظرية الافلاطونية ؛ بل وحسب المعتقد الديني الذي يرى الانسان كاملا في الجنة ، ثم هبط الى الارض ، محتفظا بحنينه المستمر للعودة . وهكذا نرى ان الجارية هي النفس التي كانت سعيدة في العالم الاعلى؛ اما الخراب فهو البدن او العالم الارضي ؛ وببكائها تعبر عن شوقها للرجوع والاتصال .

هذا ما يؤدي بنا الى الاستعارات الصوفية عند الفلاسفة ، نظير ابن سينا مثلا . فهذا متأثر بالتصويرات والفنون الادبية الصوفية ؛ وبذلك نستطيع فهم كتابه «حي بن يقظان» . ان حي ، من زاوية «او عين» ما ، وجه واقعي للصوفي المتجول (الحلاج ، مثلا) يبحث عن التحرر والنور . اما القصيدة العينية : «هبطت اليك من المحل الارفع ...» ، فهي ايضا تصوير للنظرية المعروفة عن النفس والتي ستحتل مكانة مرموقة في الفكر المسيحي الوسيط . و«رسالة الطير» عند الغزالي ، او ابن سينا ، او فريد الدين العطار ، استعارات وتعبيرات مجازية تتداخل مع التصوف حيث نجد الطير كناية عن الحب حينا ، او عن النفس احيانا. بذلك تصبح الاستعارات حمالة لافكار فلسفية تدور ، مثلا ، حول الاتحاد بالله او حول العلاقة — طلوعا او نزولا — معه .

اخيرا ، لا نغفل وجود الكرامة التي تغني الحب الجنسي المقنع . وهذه الموضوعة مهمة ، طالما شغلت المفكرين منذ قديم الزمان ، ولعلها لم تحل بعد . من الممكن تماما ان ينتقل الانسان من الحب البدني الى النوع الصوفي او الالهي، ونستطيع احيانا اخذ الحالة الواحدة على انها تعني هذا النوع او ذاك او كليهما معا (١٢٨) . يكذّب الكثير من علماء النفس (ريبو مثلا) الحب الصوفي ، ويجعله حبا بدنيا في الجوهر . والاهم ان كرامات تصور التحول الى التصوف شغفا بالله ربما تكون في الاساس فشلا في الحب الجسدي، ومن ثمة فهي اسماء (sublimation) حسب نظرية التحليل النفسي في هذا المجال. وهذا لا يمنع ابدا القول بحب إلهي حقيقي ، ومحض ، وغير ناشىء عن ظروف موضوعية سلبية .

واستعمل الصوفيون انفسهم تلك الصلة والموازاة بين النوعين المذكورين من الحب والجمال . فكان منهم من يحدق بذوي الوجه الجميل «يتقوى به على العبادة» ، او يقول : «وجهك المأمول حجتنا يوم يأتي الناس بالحجج» .

---

١٢٨ — الحب الذي نجده في «نشيد الاناشيد» هو عامة ، ينظر احبار اليهود ، بين الخطيب يهوه (الله) وخطيبته اسرائيل . وهو ، في المسيحية ، بين المسيح وخطيبته الكنيسة . يقول عنه يونغ (الانماط النفسانية ، ص ٢٣٥) انه «قد يكون غناء عرسيا» .

٣٣ ـ كرامات تقترب من الهذيان والهلوسة ومن اضطراب الوعي بوجود الجسم والعقل Cénesthopathie عند الصوفي :

كأنما تخبر عدة حكايات عن وجود خلل او اضطراب في الاحاسيس مثل : الشعور بالالم (١٢٩) ، بالبرد او بالحر (١٣٠) ، بوضعية هذا العضو من الجسم او ذاك . والابعد هو كون حكايات اخرى تسرد (وتسمى ما تسرده كرامة من اللــه تكريما للصوفي) ما ينم عن فقدان او على الاقل اضطراب الحسية (الحساسية) العامة التي تشعرنا بوجود وبسير عمل الجسم والفكر ايضا (cénesthésie) . هنا يظهر لنا الصوفي كالميت كائنا فقدت اعضاؤه الحيـــاة ، او اضحت ليست منه فهو لا يفكر ، لا يتحرك ، يشعر انه ليس نفسه ، او ان شخصيته غــير موجودة ، متحللة ، بعيدة عنه (١٣١) .

اضطراب الحسية العامة / cénesthopathie (١٣٢) هذا ، يرتبط عــــادة بالسوداوية (ملانخوليا) ؛ او لعله سببها . ويتجلى ارتباطهما السببي ، او مجرد التشارك ، في الذات الصوفية . ذلك ان السوداوية ، المتميزة خاصة بافراط حساسية في الضمير الاخلاقي (١٣٣) ، ملحوظة في الخوف من الشبهات ، فــي الاتهام الذاتي ، والتانيب المستمر للذات ، والخوف او رفض الطعــــام ، والآلام والدموع الكثيرة و... و... وغير ذلك مما نجده عند المحاسبي مثلا ، الحسن البصري والبكائين ، ورابعة ، والملامتية حيث يُطلب من المرء لوم ذاته باستمرار،

---

١٢٩ ـ سار النوري ، في حالة الوجد ، على قصب مقطوع ، سال الدم من قدميه ، ولم يشعر بالالم ... الحالات الشبيهة كثيرة جدا ؛ وهي عالمية : موجودة في التصوف الهندي مثلا ، لا نغفل هنا ، بالطبع ، فعالية النفسي في خلق الحالة البدنية .

١٣٠ ـ يقول ديبو ان الانسان في حالة الوجد ـ دينيا كان ام نتيجة فعل عقار او رقص ـ يفقد الشعور بالصوت يناديه ، فلا يسمع ولا يرى ولا يتالم لوخز ... ومنهم ـ في حالات الرقص الجماعي ، في القبائل البدائية ـ من يضرب نفسه بالسيف ، ويلقي بنفسه تحت العجلات ، او يرمي نفسه من عل ...

١٣١ ـ في كرامات ابن الفارض مثلا .

132 — H. Baruk, Psychoses et névroses, 28 - 31.

١٣٣ ـ السوداوي شخص يائس ، منبط الهمة ، ذو مزاج اسود ، يشعر باحاسيس بدنية ونفسية كئيبة لاسباب بخسة ، او دون سبب احيانا ، يأكله عذاب الضمير ، وآلام التانيب الذاتي والاتهام الذاتي ... ؛ وهي آلام دون سبب ، لا تعالج ، تقفل الشخصية وتؤدي الى الجمود والصمت المطبق الا لغرض الحديث من شكاية ؛ كما تؤدي تلك الآلام الى رفض الطعام ، ولا يجد المصاب عزاء في اي شيء .

والتقييم الدوني للذات والافعال ، والوسواس (الهجاس) من الوقوع في الخطيئة حتى ولو تافهة . يقودنا هذا الى استقراء آخر للعطاء الصوفي يظهر كثافة الطبقة التي تقوم على الشعور بالحصار والقلق . بعبارة اخرى ، نرى الملامتي مثلا او المحاسبي محاصرا بخوف مرضي ، وبقلق قسري يجعله يظن ان ادنى عمل او حركة قد يبعد عن الله ، فيرجع الى النفس لتقريعها ومعاقبتها تكفيرا ، او اغراقا لها ، او خوفا من الذنب ومن الوقوع فيه .

٣٤ ــ بعض الدلالات الاخرى للكرامة وللاستعارة :

في اختصار ، ان في الكرامة ــ الغنية بالدلالات ــ جوانب اخرى لم نتعرض لها . فمنها ما هو تجسيد رمزي لظواهر الطبيعة ، والقوى الكونية القاهرة (١٣٤) . كما اننا نستشف فيها رموزا جنسية كثيرة ، مقنّعة وخجولة (١٣٥) . وظهور الام ــ كمنقذة للصوفي ، لاو كسند وحماية طفولية له ــ امر يتكرر (١٣٦) ويؤوب ، كما نعتقد ، الى عقدة التشبث العاطفي بالام لا الى عقدة اوديب التي ، ربما ، نلحظها عند المحاسبي اذا فرضنا التفسير الاوديبي فرضا خارجيا على ما جرى له مع امه وابيه . على ان رفض المحاسبي لسلطة وغنى ابيه ، اذا شئنا تفسيرا آخر، قد يكون رفضا للسلطة السياسية القائمة ولكل سلطة طمعا منه بتمثله الام ، او رفضا للجاه انتصارا منه للروح ودلالة على الاهتداء الى التصوف .

وتصور الكرامة بطريقة استعارية انواعا عديدة من الصراع : بين الجسم والروح ، بين الانسان ومحيطه (وهي تتجاوز الذات والمحيط معا ، كما قلنا) ، وبين الاعمال الخيرة والشريرة بل وبين مبداي الشر والخير (يقضى دائما على الشر في الكرامة) . بين نقص الانسان وجموحه لملء النقص وعدم الاقرار به، بين الفردي والمطلق ، بين العقل والاشراق ، بين الانسان والقدر ، بين العمل واللاحركة ، بين الشعور بالدونية وارادة القوة ، بين الواقع والخيال ... وفي كل ذلك يكون الانتصار للخير ، وللرغبة بالخلود ، والسعي للكمال؛ ويتغلب الاشراق ، واللاحركة، وارادة القوة ، والخيال ، وهوس الكذب احيانا (ميثومانيا) .

---

١٣٤ ــ ومن الاقوال والكرامات الصوفية ايضا ما يشخص الكواكب : ابن عربي مثلا ، عقد قرانه على جميع نجوم السماء (وجميع حروف الهجاء) . الفتوحات المكية ، جا ، ص ٢٢٥ .

١٣٥ ــ خصصنا لذلك ، في هذا الكتاب ، اكثر من موضع .

١٣٦ ــ بحثنا ذلك في اوالية الحنين الى العودة الى الرحم . انظر مثلا : كرامة الشاب الذي يفضل العودة الى القمقم في البحر ، الكرامات المتعلقة بمدينة الاولياء وبمقامات هؤلاء ...

٣٥ ـ الكرامة ظاهرة اجتماعية وتاريخية :

ربما لاح ان اهتمامنا بتشريح الكرامة ، منتفعين من معطيات علم النفس وعلم الانام ، جعلنا نوقف النظر على وظيفتها النفسية فقط (علاج ، وقاية او حماية للذات المتصوفة المتوحدة) . مما لا شك فيه ، في نظرنا ، انها ظاهرة اجتماعية ، او حادث اجتماعي ، وانها عطاء بنية اجتماعية . بالتالي ، فهي شاملة : تحوي او ترتبط بظواهر سياسية واقتصادية واخلاقية . انها شديدة الارتباط بالاكراهات (الضغوط) الاجتماعية ، والتمثلات العامة والوعي الجماعي . لا تؤخذ كلها ـ كما سبق القول ـ بدون فهمها على بساط من التاريخ والاحداث والجغرافيا والتطلعات الشعبية . الكثير من الكرامات تبدو محاولات تكيّف مع الحقل الاجتماعي برفضه والانسحاب ، ام بتصويره بشكل زاه وحسب الامنية . انها تعكس ايضا المجتمع الصوفي وتطلعاته ، وردوده على المآسي التي تعرض لها من ادعياء الصوفية ، ومن اعدائه في الخارج نظير الفقهاء احيانا ، وعلماء الكلام والعامة والسلطات احيانا اخرى .

٣٦ ـ ضعف النشاطات الاقتصادية في الكرامة ، وندرة الافعال المرتبطة بالحركة والسعي :

لاحظنا ان الحكاية طريقة لاستكشاف لا وعي الصوفي ، او للتعرف على مراحل تطور السفر الروحي عنده . وهي ايضا ضوء كشاف على بنى المجتمع ونشاطاته : رجال الدين والمتدينون هم في طليعة رجال الكرامات (١٣٧) . يلي اولئك اهمية وكمية (حسب الاحصاء الذي اجريناه على الكرامات الواردة في «الرسالة القشيرية») صغار التجار والحرفيين : قصاب ، نساج ، خزاز ، قواريري ، حداد ، حلاق ، الخ (١٣٨) . ونجد بعض الرعاة (تقليدا للانبياء ، كما في التراث السامي) ، او بعض المزارعين: عجوز ترعى الغنم والذئب ، اويس القرني، صاحب شاة تحلب لبنا وعسلا . وكأن عمال الارض غير مؤهلين : ليسوا اصحاب كرامات . فالواحد منهم يتلقى فقط. وان ظهرت له كرامة، فرد او مكافأة له على عمل اداه للارفع منه ، او ربما يكون اصلا متصوفا لجأ للقطاع الزراعي او الرعوي بغية الهرب ، او رغبة في الظهور ، وما الى ذلك من تغطيات او تشجيعات .

---

١٣٧ ـ مثال ذلك : المتعبد ، المصلي بكثرة ، الكثير الطاعة والمؤدي لشتى الفرائض والنوافل، المكرّم لرجال الصوفية ، الذي يعطي المشايخ ...

١٣٨ ـ وهؤلاء ايضا متميزون بتدينهم الشديد ، او بحمايتهم لرجال الصوفية .

ويظهر تحليل معطيات هذا الاحصاء ان العنصر الاساسي في الكرامة يكون من فعل الذكي ، المرتاح ، المتدين بافراط ؛ ثم انها نتاج طبقات لا تعارك الواقع ، ولا تتعب جسديا ، ولا تجابه الجهد ، وتجد من مصلحتها وجود الكرامة والمؤمنين بها.

٣٧ ـ الكرامة كتمثيل للرغبة في الابدية ، وتحقيق للخلود :

راينا عدة اعراض للرغبة العميقة في السرمدية عند الصوفي : في اندفاعه الجامح لمساواة الله ، وفي ادعاءاته الكثيرة حول الخلق ، والإحياء ، والتسلط على الموت ، وانتصاره على القوانين والسببية الطبيعية ، وفي الانتفاخ والافراط في التطاول لدرجة العملقة ذهنا ، وبدنا ، ومن حيث قدرات اعضائه .

ومن خير ما يقدم الصوفيون كنموذج يظهر تلك الاندفاعات نحو السرمدية ، والبقاء الدائم ، والتجدد الذاتي ، هي الرواية المذكورة عن ابي بكر البطائحي : مات هذا ، واستحال جسمه الى تراب ، وترابه استحال الى نبات . «والحيوان الذي اكل من هذا النبات لم تؤثر به النار ، ولم ينضج ابدا» (١٣٩) . وفي تحليلنا ، يعني هذا انه يرفض الفناء ، والتحول الى تراب ، وقبول الوضع البشري العادي . بالعكس ، انه يود الاستمرار في صورة النبات الذي هو الحياة (١٤٠) ، او الذي لا تأكله النيران . اي انه يعبر عن مراميه اللاواعية في التجدد والدوامية باسقاطه لها في قصة تمثله يحظى بالابدية ، غير خاضع للموت ولا للتغيّر بالنار . وسيكون دون هذا التفسير للكرامة ، آخر يقول انها تعبير عن ايمان البطائحي بأن جهنم لن تكون مثواه ، ولن تؤثر فيه النار .

٣٨ ـ الكرامة تعميم متسرع لمظنون او لعمل خارق حصل فعلا :

ربما يصدق وجود فعل خارق ـ وهو سريع الانتشار ويصدّق بسرعة ويفعل بقوة عندنا ـ اذا تدبرنا بعض الظواهر التي يدرسها فرع «ما جانب علم النفس» (باراسيكولوجيا) ، واخرى تنسب عموما الى ما يفترض انه «الحاسة السادسة»، او الى الاحلام التنبوئية او التخاطر / télépathie وما شابه ، او الى فرضيات

---

١٣٩ ـ الشعراني ، لواقح الانوار في طبقات الاخيار ، ج١ ، ص ١٣٢ .

١٤٠ ـ عرضنا ، هنا ، في اكثر من موضع لكون الصوفي يعتبر الشجر رمزا للتجدد والاستمرار . من هنا محاولاته للتقمص في النبات .

تدور حول جموح الانسان لمعرفة المستقبل . لنفترض ان اعمالا خارقة (والايمان اليوم بذلك عالمي ، عميق الانتشار) جرت لهذا الصوفي او ذاك ؛ لكنها غير ما ظنوا ، وقليلة ، للبعض ، في حالات ، وفي حدود . لكن الكرامـــة عممت ، بالغت ، اختلقت بسبب انهيار في القيم الاخلاقية ، وغدت بذلك المعتقدات الشعبية المتعلقة بالسحر ، والتنبؤ بالغيب ، وكشف الطالع ، والرصد ... (١٤١) .

كثرة الكرامات ، واكلها لبعضها البعض ، هي كتلفيقات المصاب بحاجة مرضية عصابية لان ينال العطف والحب . فحاجتهم لان يحبهم الناس قهرية ، متسلطة ومستحوذة ... وفي بعض السلوكات التي تنفذ في حالة الوجد ، نلاحـــظ الشعور الدفين بالاثم ، والرغبة في التعذيب (١٤٢) ، وتقييما معينا للانا .

٣٩ ــ المرأة في الكرامة :

لا شيء كالفعل الديني يكرس المرأة بطلة ؛ فممارستهـــا لمفروضات وطقــوس ترفعها الى مستوى البطل المذكر . وقد عرف الفكر الصوفي صوفيات من نوع سما فوق الرجال : فرابعة مثلا ترفض ، كما تقول الاخبــــار ، يد متصوفين او سياسيين من المقام الاول في بيئتها (١٤٣) . وامرأة الجنيد تحضر اجتماعا يكون فيه الشبلي (١٤٤) ؛ ولا يغض من قيمة وجودها ما تتممه القصة من ان زوجها طلب منها ترك المكان بعد ان استفاق الصوفي من وجده . واحداهن دخلت «مدينــة الاولياء» ، المدينة الفاضلة الصوفية اللازمانية ، وهي في العشرين من عمرها . لقد ساوت الكرامة بين البطلة والبطل : لم تجعلها في منزلة ادنى ، ولم تغفلها او تمنع عنها الطاقات المعطاة للبطل الصوفي . انها تقفز ، كالرجل ، فوق المالوف : تعرف الغيب ، تحيي الميت ، تطوي المكان والزمان ، تخرج من التاريخ وتوجهه ، تــرد السباع واللصوص بكراماتها بل حتى بمجرد رفع يدها او حجابها ... (١٤٥) .

وتبدو ، اليوم ، وكأنها تخصصت في لون معين انتقش بقوة في التمثـــلات

---

١٤١ ــ رجل عرف قصيدة لابن عربي دون اطلاع سابق (الفتوحات المكية) .

١٤٢ ــ من الجائز تفسير سلوك بشر الحافي مثلا في طلب المرض والرضى به ردا على سلوكه العدواني السابق .

١٤٣ ــ عبد الرحمن بدوي ، رابعة العدوية ، ص ٥٨ ــ ٥٩ .

١٤٤ ــ القشيري ، الرسالة ، (تحقيق محمود وسرور) ، ص ١٩٠ .

١٤٥ ــ وقد تتخطى البطلة البطل ؛ فبنت شاه بن الشجاع الكرماني تفوقت على صوفـــي (اليافعي ، ٢٠٣ ــ ٢٠٤) .

الاجتماعية العربية هو حل مشكلات جنسية ، واستقراء الغيب ، وكشف الطالع لبنات جنسها خاصة . لا تخلو مدينة عربية كبرى ، في هذا العصر ، من متصوفة تقوم بكرامات ويخدمها الجان ، وتظهر بالفعل كشكل معاصر للكاهنة السامية القديمة او نظيرة لفاطمة بنت بري التي لم يتفوق عليها سوى السيد البدوي (١٤٦) .

لا يظهر اليافعي غالبا ، في عرضه للكرامات ، اسم صاحبة الكرامات . لعله يتعمد ذلك نظرا للظروف والتقاليد ، لا ايمانا منه بضعف قدراتها . المهم ان اداءها للواجبات الدينية هو الذي يمنحها القدرة الكرامية ؛ والملفت للنظر كون الصدقة ، او ما حولها ، الافعل من بين تلك المفروضات . فالصدقة حتى وان ادتها اسرائيلية ما ، تؤتي ثمارها : اسرائيلية صالحة لحقت الاسد الحامل ابنها ليأكله ، مستغيثة . واذ بفارس وعليه ثوب ابيض يأمر الاسد بترك الولد . وهكذا كان . وما المنقذ الا الملاك الموكل بالرحمة جاء ليرد لها الجميل لانها «رحمت يوم كذا وكذا مسكينا وتصدقت عليه» (اليافعي ، ص ٢٥٢) . وهناك كرامة اخرى تقول : ملك اسرائيلي امر بقطع يد من يتصدق . امراة صالحة ارملة وذات ولدين ، لم تطع . فقطعت يدها الاولى ، ثم الاخرى لانها كررت اعطاء الفقير ، ثم اكثر واكثر ... ومع ذلك بقيت شاكرة صابرة . فضجت الملائكة بالتسبيح ، وأمر الله جبريل ان يعيدها سليمة (اليافعي ، ص ٢٤٥ ــ ٢٤٨) . من نافل القول ان في الحالتين تقديسا مقصودا للصدقة ، وللمجتمع الكسول ، اذا جاز القول ، اي الناس الذين يتلقونها . بل ان الصدقة هنا اخذت دور الصوفي بالذات ، فقامت هي باجتراح الكرامة : اوقفت الاسد ، واعادت الاعضاء المقطوعة ؛ وفي حالة ثالثة صارت الشاة ، عند امراة اطعمت الضيف ، تعطي لبنا وعسلا .

الاهم ، تظهر المراة في الكرامة ذات قيمتين شبه متعادلتين هما :

أ / **القيمة الايجابية** : هنا نلاحظ المراة تشفي المريض وتحمي وتنقذ وتنصح (رمز للام الحامية) ، وتدخل المدينة الفاضلة ، وتبعد الثعبان (رمز للعمل السيء) بحركة من يدها ... ومن هذه الزاوية تكون المراة رمزا للنفس الخالدة (في جارية تبكي على الاطلال) ، او للنفس العاقلة ، ورمزا للمحبة ، وللاهتمام بالفقراء والصدقة اي كشفيعة للشحاذين والمعوزين ، ورمزا للرحمة والعناية (راجع نظرية الام الكبرى في التحليلنفس) ...

والجارية تخرج من الحائط تتقدم النصيحة ، لابن الفارض مثلا ، مما يجعلنا

---

١٤٦ ــ تستحق هذه البطلة دراسة اطول ؛ وهي توضع الى جانب الاميرة ذات الهمة ، مثلا ، ورابعة واخريات كثيرات .

نقول بانها رمز لملاك ؛ ولا غرو ، فالملائكة اناث ، وبنات الله ، في المعتقد الجاهلي. وجارية اخرى تمنع السري السقطي من اشباع متعة حسية تبعده عن القيم الصوفية .

والمراة ، في الكرامات ، رمز للحياة المتجددة ؛ وهي تحقيق ارضي للحورية اي الانثى المثالية والروحية اذ الحورية روحية ؛ وصورة مثالية للزوجة كما يرسمها الزوج في خياله لاسيما من حيث اخذها كبديل عن امه اي تحنو وتشفق وتحمي؛ والقسم المكمّل للرجل اي الجانب الآخر للصوفي والقطاع النفسي الذي يقيم التوازن في الشخصية وبين الوعي واللاوعي .

البطلة ، اذن ، تنافس البطل ، فقد تدخل قبله مدينة الاولياء اي تبلغ قبله التفريد والتحقق ، وتهزم الاعداء ، وتجمع الاضداد ، وتتغلب على الحيوانات ، و... و...

ب / **القيمة السلبية** : الى جانب كونها رمزا للامالحانية تظهر في الشجرة تحنو على الصوفي ، او في ما يماثل ذلك ، يقوم جانب سلبي . فالوجه الآخر للمراة يتجسد في كرامات ، واساطير وقصص شعبية واحلام ، تظهر فيه الانثى تقتل (غولية) وتبلع وتخيف بمنظرها . ومن هذه الزاوية ايضا ، فان المراة ، بالاضافة الى ما ورد ، ترمز الى الغواية ، والى الشر والشيطان (يتغلب عليها الصوفي اي يتغلب على معيقات تطوره الروحي) . ولعل ارتباط المراة بالدم اوضح العوامل التي تحدد ارتباطها بالموت والخوف والقوى المرعبة والمجهول .

ج / **الرموز الدالة على الانثى** : عرضنا ، هنا وهناك في هذا الكتاب ، الى رموز المراة كما تظهر في الكرامة والاسطورة والحلم والتعبير الدارج . ومن اشهر تلك الرموز : الشمس ، الغزالة او الظبي ، الحمامة ، الشجرة في بعض الحالات، الغرفة والجرة ، الحية ، العلبة والصندوق والركوة التي يحملها الصوفي ، الارض والطبيعة ، البيضة ، الثمرة والتفاحة .

د / **تحليل عيّنة ، بكاء البطلة ودموعها** : تقول الكرامة ، التي ناخذها عيّنة ممثلة ، ان المطر كان يهطل اذا ضحكت البطلة الصوفية ، ويخضر العشب ، وينبت الزرع ، وتهب الريح ... لدخول عمارة هذه الكرامة ، نلجأ للقصص الشعبية ، وللاحلام ، وللمنهج اللغاوي (فيلولوجيا) . لا شك ان في القصص الشعبية العربية اكثر من حالة تذكر ان بنتا مظلومة من زوجة ابيها ، انتقم لها الجن فاعطاها القدرة التعويضية : صارت تصفّر الرياح اذا تنفست تلك البنت المحرومة من امها، وينزل المطر اذا تبسمت ، ويأتي الحيوان ليسمع صوتها ، او ليقدم لها المعونة . وفي قصص كثيرة ينبت االعشب من دموعها او من دموع الانسان المكفّر عن اخطائه

والصوفي المتقرب المتقرب الى الله عن طريق البكاء المستمر واللوم .

١ ـ **التفسير الموضوعاني (الموضوعي الاتجاه)** : البطلة ، في الكرامة المذكورة ام في القصة الشعبية المناظرة لها ، هي المراة العربية المظلومة في مجتمعها : تعدد الزوجات ، النظرة السلبية لها ، المخاوف والمفروضات عليها ابان الطمث ، الحجاب والتحريم ، مشاعر الاحباط والحرمان ... وعلى هذا ، فالاسطورة هذه رد فعل او رفض للوضع الاجتماعي المفروض على المراة . هنا تحارب المراة الواقع بطرائق سلبية : تخيل ، واحلام يقظوية ، تعويض وهمي ، وتمنيات .

والملحوظ هو التماثل القائم بين الانثى والطبيعة : فالمراة هي الارض ، كلاهما رمز الخصوبة ، والعطاء ؛ انهما يتشاركان من حيث كونهما ينتجان بعد فترة ، اي ينبعثان ويهبان الحياة . كما يبرز بوضوح التماثل بين الدموع والمطر . وعلى هذا يكون المعنى المستتر للاسطورة هو ان حالة الفتاة عندما تضحك يساوي حالة الطبيعة (الارض) عندما يهطل المطر ، ويخضر العشب وينبت الزرع . فالفتاة السعيدة (بالضحك او بالغناء ، ومن ثمت قدوم الطير لسماع صوتها) يساوي الارض السعيدة لهطول المطر والمزينة بالازهار . ابتسامة الاولى تناظر الثانية ابان تزينها .

٢ ـ **التعبير عن عملية الخصوبة ورمز الحياة** : هناك مجال للاخذ الجنسي للاسطورة ، سيما ونحن ننطلق من التشارك بين الفتاة والارض . المفاتيح هنا اثنان هما : الضحك ـ المطر ـ العشب ؛ ثم التنفس او الصفير الرقيق بالفم ـ هبوب الريح . وبمزيد من التقريب والترميز تظهر لنا العلاقة الرمزية بين الفم والعضو التناسلي الانثوي . والاقوال الدارجة تعرف ذلك تماما ، وبعض الآراء العامية في المراة تقارن بين العضوين . كما تؤكد الاحلام ذلك : الاكل في الاحلام رمز للعملية الجنسية ، والسن رمز جنسي . وبالتالي صار الان ممكنا استخلاص الظن بأن ضحك الفتاة هو ظهور طمثها ، اي استعدادها للعطاء ومنح الحياة . ضحكها تعبير رمزي عن نضجها الجنسي ، وتهيوئها للحمل ، وانتقالها الى فترة البلوغ بالمعنى الوظيفي الانثوي . ومن المعروف ان الضحك ، في عالم الحياة النفسية ، قبول وتفتح وبهجة متجددة . انه الظاهرة نفسها في البلوغ الجنسي، عند الفتاة ، الذي هو قبول وفرح وتجدد .

نستطيع الان الذهاب الى ابعد في تفسيرنا : هناك مشاركة بين الراشدة التي اصبحت مهيأة للخصوبة ومنح الحياة ، وبين الارض التي بحكم المطر اضحت مهيأة للانبات . الفتاة والارض رمزان للحياة ، وللخصوبة (الخصوبة في التراث السامي فتاة كثيرة الاثداء) . ومن ثمت فالارض رمز للمراة ، وبالعكس . وتقول الامثال:

ارض خصبة كناية عن المراة الولود . يؤيد ذلك التحليل النفسي ، والتـــراث السامي ، والاساطير العالمية ، والفلسفة ، وعلم الرمز (الرمزيـــاء) ، والشعر ، والاناميات . وهكذا تود الاسطورة ان تروي اماني الفتاة واحلامها في ان تعطي ، اذ صارت مهيأة جنسيا ونفسيا للقيام بوظيفتها الانثوية الاستمرارية . كما انها تعبير بالتصوير والتمثيل عن مرحلة انتقال الانثى الى البلوغ .

٣ ـ **الدليل اللغاوي** : عرفت العربية الارتباط الرمزي بين الارض والانثى ، بين الضحك وظهور الطمث ، بين الفم والعضو التناسلي الانثوي. فقيل : «ضحكت البنت ان هي حاضت» (١٤٧) . اي ان الضحك هو نضجها الجنسي او ، على الاصح ، انها في الحيض الشهري . وتقول الآية : «وامراتـــه قائمة فضحكت فبشرناها باسحق» (١٤٨) . اي ان ضحكها هو كناية عن امكانيتها للحمل ؛ هـــو ـ على الاصح ـ ظهور دم الطمث عندها استعدادا للحمل .

يبقى ان نشرح كيف تصفّر البطلة الصوفية فيهب النسيم . اذا اخذنا هذا القسم وفق المناهج المذكورة ، سهل ايجاد الحل . فالريح والروح واحد . في العربية ، وفي الهندية وفي اليونانية ... والنسيم (الريح) هو النسمة (الكائن الحي ، المتحرك) . والنفس والنفس (بتحريك الفاء) يدلان على شــيء واحد . والمراة النفساء هي التي اعطت نفسا حية .

وهكذا فكون البطلة الصوفية تنفخ ، او تتنفس ، او تصفّر طربا فيحـــدث الهواء او النسيم ، يعني انها تهب الحياة (النفس ، الروح) وتعطي الاولاد ، اي تنجب وهي خصبة .

في القسم الاول ، راينا ان كون الارض يلزمها هطول المطر كي تنبت ، هو نفسه ما نعنيه عند الاشارة الى ان الفتاة يلزمها ظهور الطمث (الدم = المطر) كي تنجب . وفي هذا القسم نجد الموازاة التي كانت بين الارض والمراة ثم بين الدم والمطر ، تصبح اكثف واكثر ، اي بين النفَس (بالفتح) والهواء ؛ او الريح والروح، النسمة والنسيم . ولنتذكر ايضا القرابة بين الدم والديمة (السحابة) في اللغة وفي الطبيعة ، بين الانثى والارض ، بين الدم والمطر .

واكثر ايضا . نعرف ان المراة في النفاس ، او النفساء ، هي التي في الدم.

---

١٤٧ ـ ابن منظور ، لسان العرب ؛ الزبيدي ، تاج العروس ، الخ .

١٤٨ ـ القرآن : ١١ (هود) : ٧١ .

يقال للمراة «نفساء لسيلان النفس ، وهو الدم» (١٤٩) . اذن الدم هو النفس والنفس . وعلى هذا يكون معنى الاسطورة في القسمين واحد ، وهو التعبير الرمزي عن التهيؤ للعطاء ، وعن سيرورة الخصوبة وبنيتها ووظيفتها : تصفّر وتضحك هما عمليتان تتمان بالفم . لكن هاتين العمليتين رمزان لوظيفة حياتية تتم بالعضو المرموز اليه بالفم ، ويترجمان في الحالة الاولى ، في التصفير او بث النفس (بالفتح) عن اعطاء الريح (الروح ، النسمة الحية) . اما الضحك فتعبير عن ظاهرة الطمث حيث تعطي الفتاة الدم الذي هو ، في الاسطورة وفي اللغة واللاوعي الجماعي ، الروح اي الحياة نفسها . لهذه الكرامة ، اخيرا ، وظيفة متعددة الجنبات : تسلية الفتاة ، وجذب الاهتمام لدورها في استمرار النوع ، تنفيس ومحايلة على القمع الاجتماعي والزوجي ، او اشباع جنسي بالمداورة وبالرمز في ظل نظام ابوي ، شهواني ، يرى في المراة عورة وحراما وجسدا للامتلاك . وهذه الاسطورة ، ايضا ، امتصاص رفض الانثى لنظرة الرجل الشهوانية لجسمها ، وحماية لها من العصاب ، وعملية إسماء لكونها — في المجتمع التقليدي المنكمش — جسما يخيف (من حيث هي ام) ويبلع او يفترس جسم الرجل (الابن) .

٤٠ — امتصاص الكرامة للاسرائيليات ، وللمعتقدات والقصص الشعبية :

الكرامة احيانا عديدة رواية شعبية ، وكثيرا ما يتبدى لنا انها اسطورة شائعة، او خرافة عامية ، او معتقد شعبي وامانٍ سائدة . من هنا كونها لا تعادي الاسرائيليات او ، على الاصح ، اليهوديات . فموسى ، بشكل خاص ، يحتل في التصوف مكانة مرموقة ، وفي الكرامات التي تعجب باسطورة عوج بن عنق مثلا التي يتبناها المحاسبي (١٥٠) . تنتهي حياة عوج بشكل مأساوي مألوف في الكرامات : تنتصر السلطة الدينية على البطل المشرك الذي عظم حتى زالت الحدود بين قدرته والقدر .

ثم ياتي ، من حيث الاهمية ، سليمان ؛ فوزيره آصف بن برخيا (اسم غير وارد في القرآن) غاص في البحر ساعة ثم جاء لسليمان بقبة عظيمة من الكافور الابيض داخلها شاب جميل ... قائم يصلي . والسبب ان امه دعت له ، وأبوه

---

١٤٩ — ابن سيرين ، ص ٨ .

١٥٠ — المحاسبي ، الرعاية لحقوق الله (القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٠) ، ص ٤٣٠ . عن عوج ، را. : الثعلبي ، ابن اياس ، الطبري ، المقدسي .

ايضا وقد بقي هناك مدة ٢٤٠٠ سنة ، ياتيه بطعامه كل يوم طائر (سبقت الاشارة اليها) . ويورد القشيري ، وهذا مهم ، اكثر من كرامة لذلك الوزير عينه .

والروايات عن اسرائيليين كثيرة : يذكر اليافعي ان كرامة احدهم جعلته يبقى ساجدا حتى قضى نحبه (ص ١٠١) ، وهناك اسرائيلية ارجعت ابنها من الاسد لانها كانت قد تصدقت (نفسه ، ص ٢٥٢) ، واخرى للسبب ذاته تستعيد سائر اعضائها التي قطعها لها ملك ظالم كما سبق القول .

ولا تغفل الكرامات ان تذكر ان يهوديا يرى ، عند جنازة سهل بن عبد الله ، «قوما ينزلون من السماء يتمسحون بالجنازة» . وهذا ، بعد تلك الرؤيا يتشهد ، ثم يحسن اسلامه (القشيري ، ص ١٤٠) . وهكذا استغل هنا سهل ، فاهتدى للاسلام يهودي . تلك هي محاربة الكرامة لليهود او ، كما نرى ، لمحاربة محاولاتهم لاحتكار موسى ودحض الفهم الاسلامي له (١٥١) .

٤١ ـ ارتباط بعض الاشكال من الكرامة بالخصاء الفكري والعجز الجنسي الذكري:

قلنا مرارا اننا لا نبحث هنا في تفاصيل بقدر ما نهتم بالبنى الاساسية و«الاشكال الجيدة» الشديدة اللحوظ : لذا فمن المساغ اولا اقامة علاقة بين الكثير النفج والمحروم جنسيا او المخصي جنسيا او فكريا او اجتماعيا ؛ وهنا ترد ثانيا ظاهرة عند بعض المتصوفة الذين اراد الواحد منهم الاختصاء (١٥٢) . في هذه الظاهرة رجعة الى عادات سامية قديمة تجعل من الخصاء طقسا تضحويا يقرّب من المعبود ، ويكفر ، ويطهر (١٥٣) . تبقى نقطة ثالثة : يبدو البطل الصوفي رمزا للذكر ومن ثمت للقوة والفتح والتغلب والدخول ؛ بينما يبرز الخصم (المجوسي ، المهتدي الى الاسلام او التصوف) انثى او شيئا يؤخذ ويستسلم ، وحصنا ومدينة (رمزان للمراة) .

ان الكبت الجنسي عند الصوفي ، بل ان طلب الخصاء (لا قمع الغريزة الجنسية فقط) ، ينعكس على الكرامات، ويوجه السلوك الى حد بعيد توجيها يظهر

---

١٥١ ـ يؤخذ موسى وقومه ، في الكرامات ، من حيث الفهم الاسلامي لهذا النبي ودعوته .

١٥٢ ـ تكفيرا عن ذنب فعلي او ، احيانا ، هوامي . راء : قصة عثمان بن مظعون ، مثلا .

١٥٣ ـ وهذا ما يؤكد تحليلنا الذي ياخذ التصوف على انه نذر ، وطقس تضحوي ، وقربان الى الله .

تلك الغريزة صعبة الانقياد للصوفي مهما حاول امتساكها واخضاعها .

٤٢ ـ الكرامة حماية الذات من المعيقات في طريق التحقق :

قد تحصل السيطرة على غريزة الطعام ؛ لكن النجاح التام غير مضمون . من هنا تأتي الكرامة في روايات البطل تحقيقا مقنعا لتلك الرغبة بالطعام المكظومة . وهكذا يأكل هذا بمفغل عن شيخه ، او عن الناس ، او موارية وكذبا على نفسه . فأحدهم يأتيه الخضر بأكلة سكباج كان يشتهيها منذ ثلاثين سنة وهو يمنعها (النبهاني ، ج١ ، ص ٣٨٦) ، وآخر يتمنى ـ كما يورد القشيري ـ الشواء فيأتيه الظبي جاثيا .

الى جانب هذه الحماية من الجوع (باشباع غير مألوف للغريزة) ، تقف الكرامة كحماية للذات من معيقات اخرى مثل : مشاعر الدونية (تعويض عن المآسي المتلاحقة ، رد فعل على اتهامات الفقهاء والمتكلمين ..) ؛ مشاعر الضجر والسأم التي يعانيها المنعزل والقاطع لعلاقاته مع الآخرين والشبيه بالجزيرة . فالملل والفراغ يبدوان في حالات عديدة (١٥٤) ، وبشكل أوضح من الشعور بالقلق الوجودي اي القلق الذي يطرح مشكلة الوجود والذات والمصير. والكرامة وقاية من التجارب : فتجد البطل يتغلب على الشيطان الذي يهرب مهزوما ، وعلى المرأة التي تراوده عن نفسها بغية الاغواء ، وعلى الجاه فيرفض الملك والمال (الملاك السماوي يتدخل عادة في مثل هذه الكرامات) . كما تنبذ سائر العروض ، او خواطر العودة الى الحياة العادية . لتثبيت البطل وتشبيثه بموقفه المؤيد من القوة الاسمى . بذلك تؤمن للصوفي استمراره في طريقه ، وتقيه الوقوع في العصاب او الاضطراب النفسي والفشل الاجتماعي اي الخلل بينه وبين الحقل .

٤٣ ـ خلاصة ، الكرامة مملكة كلامية :

تحل الكرامة الحاجة للماء او للشجر دون الاعتماد على العمل والسعي . تزيل

---

١٥٤ ـ الانسان حركي ، لا يقنع عادة بالمحدود . والعربي ـ وقد توقفت الفتوحات الخارجية ـ شعر بالقمع والفراغ معا . تأتي الكرامات لتحارب عنه ، لتقتل الفراغ . وهكذا اخذت تتكرر وتغوص مما يجعلنا نقترب من تشبيهها ـ من هذه الناحية ـ بالفنون الخطوطية والمنمنمات عموما . كما ان الفخر في الادب العربي ، المتعشق للبطولة ، سد فراغا وعبر عن امان اجتماعية فكان كالكرامة مرتبطا بالواقع التاريخي .

بطرائقها الخاصة كل عقبة مادية ، او مناخية ، او اقتصادية ... وهي خلاص ، ومأمن من الالم والخوف ، ومتنفس ، ودرع ضد ظلم الحجاج او هرون الرشيد، وردّ على سخرية الناس ، واحتجاج الفقهاء ، كما سبق القول . وهي شاشة تعكس التوترات الاجتماعية ، ومشكلات المجتمع ، وصراعات الصوفي . وهي تحقيق مقنع لرغبات جنسية مكبوتة ، واشباع آمال بالغنى وبشوق للسلطـة . وتعكس اسقاطات شخصية ، وسيكولوجيا الواحة ، والجنة المتخيلة ، والتعويض عموما. وهي الامل المسحوق ولكنه المشرئب ابدا ؛ والارادة في ان تحل الكلمة محل الفعل (كان تحقق الصلاة ، او الصدقة ، او الاسم الاعظم) كل ما يرغب انسان فـي تحقيقه بدل ان ينخرط ويكد (١٥٥) . انها تشبث وتوقف عند مرحلة فكريـة طفولية : كان الصوفي طفل ؛ لم ينفطم عقليا ، ولم يتخل عن المقولات الفكريـة الخاصة بذهنية الولد ؛ او كانه رجل هرم ... وهي تصوير لألوان المكابـدة وسيرورات السلوك الصوفي (كلاباذي ، ص ١٤٨) ، وللنظرية الاشراقية القائمة على الاستغراق في اللاواقعي ، وللبحث الواعي واللاواعي الهادف لاقامة التوازن النفسي والاجتماعي ، وللنرجسية الصوفية ، والماساوية التاريخية والاجتماعية التي عرفها «اهل الحق» .

كررنا اكثر من مرة ان تلك الحكايا وضعت لخدمة العالم الصوفي ، وتنظيمه، وتمييزه : يتدخل الخضر ليخضع المريد للشيخ ، ويستعمل المنام واسطة لحفظ النظام داخل الجماعة وفرض الطاعة ... وهي احيانا امتصاص للصراع الاجتماعي من جهة ، لكنها تعبير عن وجوده كذلك . وتجسيد تمثيلي وبالصور المسرحية لمخالف القانون الاجتماعي ، والديني بشكل خاص ، ومليئة بالصور الثوابيـة للمحافظ . تعمل لتعميق القيم الصوفية ، والدفاع عنها ، وحل مشكـلات المتصوف : فمثلا تشجع الصدقة كي يعيش الصوفي ، وتؤمن للمجوّع ذاته اجرا لفظيا، وتبارك مكرم الضيف وتكافئه بأن تجعل ما يذبحه للصوفي يظهر بديله فورا.

سعت الكرامة لان تحل مشكلة الجماعة الصوفية، وتنظمها وتوحدها وتؤمن لها نسقا من القيم . لكنها لم تقنع ، فقد رنت لان تضع الامة بأسرها ايديولوجية . وبحلولها تلك — مهما كانت الطرائق في التكيف — حمت الذات من الاضطرابات النفسية ، ومن العصاب ؛ وقامت ايضا بوظيفة تطويع الواقع لانها طرح — من نوع ما — للواقع الاجتماعي والانساني ، وتعكس العقلية الاجتماعية ... انهـا «لغة» خاصة بفئة ؛ وهي تنظيم لمعتقدات غيبية ومرتبطـة بالمقدس والمحرم ،

---

١٥٥ — دعا صوفي لاحدهم ان يحرم الله عليه النار ، فصار يلمسها دون الم وآخر يدعـو المطر فينطل ، او المال فيحضر ... كل ذلك بمجرد الكلام ، متفوقا على معجزات الانبياء المحدودة .

ومظهر ثقافي متأثر بالاقوام المجاورين ويهدف للرد على المناوئين للصوفي في الدين ام في السلوك .

راينا ان قصص الانبياء في القرآن نماذج يبني على شاكلتها الصوفيون . وكما ان للقصص القرآني هدفا يرد في الآية : «وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك» (١٥٦) ، فكذلك يقول الجنيد : «الحكايات جند من جنود الله تعالى ، يقوي بها قلوب المريدين» (١٥٧) . يعني ذلك ان هدف الحكاية الصوفية نقل المعرفة وتثبيت الفؤاد . واذن ، تأتي الكرامة كبديل عن القصة القرآنية ، كاستمرار لها ، او كتتمة وتغطية . كما انها جواب عن مشكلات الصوفي ، وخدمة لذاته ، ولجماعته . هي عالمه الخاص الذي يوفر الحماية ونوعا من الحقيقة الخاصة بالتصوف قائمة لا على الاوضاع الموضوعية والخارجية ، بل على العواطف والحدس والعوامل العندية المختلفة ، ثم على المعتقد الديني وما ورد في الاخبار.

وعن تفسيرها نقول ان كل منهج يقدم نورا ، لا واحد وحده بكاف وبوحيد . فالكرامة هي اقرب الى الانفعالية منها الى العقل والوضوح . من هنا الظلام الذي يحيق بها فيخفي وراء سدفه متناقضات يصعب إعمال الفكر المستنير عليها . ذلك ان الحقيقة الصوفية ، في حد ذاتها ، سديمية او ضبابية : تخمين ، حدس ، قفزات ، وانقداح ، وجدانيات ، وانفعال ؛ اذ الوجد – وهو ذهول عن الذات والواقع – قمتها. فهي بالتالي فردية، خاصة ، خبرية ، معاشة، ذوقية وعندية.

في ختام هذا نقول : حفرت في الوعي العربي اخاديد عميقة من الانتصارات الوهمية ولاسيما من الالتواءات والهروبية . لقد ادت بالعقل – لكثرة ما زرعت من ورود وهمية – الى الاستسلام المتصاعد ، واحدثت شرخا في العربي الذي كان عليه ان يبني ، ويتحمل المسؤولية ، ويحيا حريته . وعبر الاستمرارية التاريخية للكرامة كانت الانا تسلّم ، وتتنازل ، وتحيط بعنقها الحبل ، وتنكص . وكانت الكرامة ، وما تزال ، المرافق لتطور الشخصية العربية : انها كالنهر الذي يظهر هنا ، ويغوص هناك ، ثم يعود ليظهر دون انقطاع . لم تنقطع الكرامة عن الضرب على العقل العربي لترميه في الخيال والوهم ، في اللازمن ، والمقدس السديمي. وفي اغراقها للفكر بأمواج الاخبار والحكايا كانت تفتني عبر التاريخ الذي لا تؤمن به بل تسحقه بروافد السحر ، والقمع ، وعلم الصنعة ، والمنتوجات النفسية والاجتماعية للفقر والانفلاق الفكري والثقافي . عمقت البعد الباطني في الشخصية

---

١٥٦ – القرآن ، ١١ : ١٢٠ .

١٥٧ – الطوسي ، ص ٢٧٥ .

العربية ؛ وهي اثواب التجربة الروحية . شجعت الانكفاء ، والكشف والمشاهدة اي الطرائق اللاعقلية والحدسية المحضة في النظر والتفتيش عن الحقيقة . بالحاحها على اخذ الحقيقة على انها اشراق ، اضالت وابخست دور العقل ، والمنطق ، والتجريب .

وجدناها ، احيانا ، تعبيرات عن حالات العجز عن توكيد الذات وعن القدرة على السيطرة على الواقع والعالم الخارجي ؛ وهي احيانا اخرى ، دلالات على اصابة الانا بالصد والكف inhibition بسبب كوابح نفسية وعندية ، ومشاعر بالقصور الدونية او ، بشكل خاص ، مشاعر الذنب الناجمة عن انا اعلى متزمت ، شديد الصرامة والقمع والشدة على رغبات مكبوتة هي جنسية على الاغلب بل وعدوانية ايضا . ان ذلك الصد ومشكلات الاحباط هي التي توقع بالخصاء الذهني castration mentale بالعجز عن اثبات القدرة والسيطرة الفكرية .

انها سيرورات نفسية لشخص هرم ، لانسان يسير نحو الموت اي يهيء نفسه للعالم الآخر . وليست ، احيانا كثيرة ، تجربة نضالية ، تبني الواقع وتجابهه . فالانا المحارب فيها مقزم ، والحركة استرجاعية . الا انه يجب الاقرار باننا لن نكون غير متعاطفين معها ان كنا نؤمن بفلسفة مثالية ، ونهتم بالتجربة الروحية، بالانا الداخلي ، الصميمي ، الابعد من المالوف والراضخ للمجتمع ، او الانا الاجتماعي (حسب موقفنا المسبق تكون نظرتنا للانسان الصوفي وطريقته في المعرفة) . فقد راينا ان الكرامة تعيد الاستقرار والتوازن الى حياة الصوفي : تعبر عن الجانب اللاواعي ، والقطاع المرتجى والتعويضي ، بلغة رمزية ، بعيدة عن العقل ، او ابعد منه ومن المنطق . انها الصوفي وقد زالت الحجب والاقنعة بينه وبين الله فاندمج في الالوهية وتكلم باسمها وفعل افعالها . انها لغة تضخم او تكثر من الصور ، وتربط بين حوادث تبدو ظاهريا انها متنافرة وبدون ادنى علاقة فيما بينها .

للواحدة منها عدة دلالات . لكننا راينا ايضا ان البعض منها مختلق وبلا معنى، وآخر هو احلام يقظوية ، و.... لكنها ، في بعضها الآخر ، عمل غير مقصود ولا مصاغ: يحدث للصوفي، ولا يُحدثه الصوفي. من هنا نجد انها ظاهرةسيكولوجية، ذات نمط ثقافي واجتماعي ، لها قوانينها وعالمها التي هي من غير قوانين الزمان والمكان ، وتنبع من اعماق اللاوعي والطبقات المظلمة في الانسان : الصوفي يحقق في الخيال ، او يحيا برهة ، ما يلصق بالبطل الشعبي او الاسطوري او ما يعرفه عن المعجزات عند الانبياء : انه يجمع بين الواقع والخيال ، انه يوحد ، يكمّل ، يعوض . من هنا استمتاع الرجل العادي ، المهزوم او المنجرح ، بالكرامات .

اخذنا الكرامات كوحدة متآلفة العناصر ، وعلى انها بنية ملحوظة في الوعي

العربي . من هنا استطعنا القول انها تكون ، عند الصوفي ، مرتبطة بشخصيته ، وهمومه ، ومفاهيمه ، وسيرورات تطوره الروحي ، وبظروفه الموضوعية ، او بالصراع الداخلي او مع الحقل . لذلك كله بدت لنا دينامية وبالاخص غائية : انها سفر باتجاه التكامل او التفريد (الهجرة الكبرى) . وهي ازالة تدريجية للحجب ، وتحوّل من الظل الى النور . هذا ، بالطبع ، اذا قلنا بفهم خاص للفلسفة او للانسان ، اي اذا وافقنا على مبادىء التصوف . في الحالة المعاكسة ، يبطل الشيء الكثير .

الخرافات الصوفية كثيرة لدرجة لا نجد لها مثيلا في أمم الارض . وقد لا اكون مخطئا ان قلت ان المسلمين ، والعرب عبر تاريخهم بعد الاسلام ، هم السباقون على الاطلاق في مجال الاساطير والحكايا . ربما يوازيهم الهنود ، او انهم يأتون في الدرجة الثانية بعد هؤلاء . وهذا النتاج ، في جميع الاحوال ، ليس نتاج الدين او يقف ضده او يضعفه ، انه يرافق كل دين ، يتغير احيانا ويتلون ، ولكنه يبقى . تتغير وظائفه وفق تغير هموم الشعب والظروف ، لكنه يبقى نتاجا يسفر عن خصائص ومقومات الامة ويرتبط بروحها وجوهرها ، ويقدم الظلال التي تبقي على التوازن في الصورة الواقعية الكئيبة . انه عطاء قريب من الاحلام الفردية او احلام الجماعة من حيث الوظائف والبنية والغايات وتقديم الوعود والتحفيز على الانتقال الى النور .

***

اعتبرنا الكرامة ، في هذه المقابلة وبواسطة المناهج الاسقاطية ، مادة اسقاطية. فالمساحة الصوفية في الذات العربية زبون اعطي هنا حرية التصرف او بناء الواقع ليعطي ذلك الواقع معنى وشكلا وتنظيما . ماذا فعل بتلك المادة الاسقاطية اي بذلك العالم الذي يخضع ، نظريا ، لرغبات وتفسيرات صاحب الكرامة ؟

لقد ابرز هذا افكاره ومشاعره ، ورغباته وانفعالاته ، على تلك المادة (الواقع) التي اخذناها كما تؤخذ الصورة المبهمة او المادة اللامتشكلة لتوضع بين يدي المفحوص كي يسقط عليها معنى وشكلا .

بوضعنا الزبون في موقف غير متشكل ولا محدد أضعفنا سلطة التحكم الواعي في السلوك ، وظهر بالتالي الجانب اللاواعي على شكل تنظيمات ومعان أعطيت للكون والواقع والمجتمع .

وبفعل ذلك الفحص الاسقاطي اكتشفنا ، في الذات العربية ، اكثر ما نستطيع اكتشافه بالطرائق الموضوعية . هنا ظهرت لنا الشخصية من حيث هي كل حي ، ووحدة دينامية . وهنا عرفناها من خلال معرفتنا بابتكاراتها وتخيلاتها ، بتصوراتها وما فرضته على الواقع من اشكال ومعان واتجاهات ، بتفريغها لهمومها ونقمتها وتحريفاتها وشتى ما يبكيها ويبهجها او ما تضمره وتتمناه .

الفصل الخامس

التحليل النفسي والانتروبولوجي لعينة ممثلة : كرامات الجنيد واساطيره

- مدخل : تقديم ، الكرامة وعلم الرمز ، مناهجية العمل .
- القسم الاول : الكرامات المؤثرة في عالم الحيوان .
- القسم الثاني: الكرامات المؤثرة في المجتمع البشري.
- القسم الثالث : الكرامات المؤثرة في عالم الغيب والعرفان .
- القسم الرابع : كرامات الاهتداء عبر رموز النار والشعر .
- القسم الخامس : كرامات الجنيد في « حلية الأولياء » .
- القسم السادس : كرامات الجنيد في « التعرف لمذهب اهل التصوف » .

مدخل

١ ـ تقديم :

قد لا يسهل اختيار العيّنة الممثلة للصوفي الصراطي في التراث العربي ، وربما في التراث الاسلامي عموما ، بقدر ما يسهل اختيار البطل ـ الانموذج في مجال الكرامات . الجنيد ، في نظرنا ، هو ذلك الممثل وذلك البطل ـ المثال . فتصوفه «معتدل» ، مقيد بالكتاب والسنّة . كما انه «سيد الطائفة» ، وكال له مؤرخو التصوف وأنصار هذه الجماعة كثيرا من الثناء ـ وهي ظاهرة ملحوظة تماما في الفكر العربي وبمعرض الكلام عن كل صوفي مقبول ـ واتفقوا على انه الصوفي القويم : جمع علمي الحقيقة والشريعة ، الظاهر والباطن ... (١) .

وكراماته ، التي نأخذها هنا كنموذج ، ترد في اشهر وأقدم كتب التصوف . وستكون من بعده قدوة ينسج على غرارها اصحاب الكرامات التالون ، مع اجراء تعديلات طفيفة ، واضافات على الحواشي لا في الجوهر . وهو حتى اليوم هذا ، الصوفي البارع ، المتدين ، والمعمق للتجربة الاسلامية الروحية في مسعاها للاتصال بالمطلق .

سنحاول ان تكون دراستنا لكراماته ، التي نأخذها من أقدم واشهر اربعة

---

١ ـ ابو نعيم ، حلية الاولياء ، ج١٠ ، ص ٢٥٥ ـ ٢٨٧ ؛ السلمي ، طبقات الصوفية ، ص ١٥٥ ـ ١٦٣ ؛ الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ٢٤١ ـ ٢٤٩ ، الشعراني ، طبقات، ١ ، ١١١ ـ ١١٤ ؛ ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ٢ ، ٢٣٥ ـ ٢٤٠ .

كتب في التصوف ، دراسة ظواهرية . نأخذها اخذا موضوعيا ، بلا احكام مسبقة كتصديق او رفض لها . انها نتيجة وقائع تاريخية ، وظواهر فكرية وتمثلات جماعية ايضا متجذ ّرة في الذات العربية ، وتؤلف طبقة اساسية في الشخصية الركيزية للانسان العربي (وللمسلم المتدين ، عموما) . علينا دراستها دون تجريح وبلا تعديل ، وانما باحترام للفرض المدروس ، وبدون نظرات عندية (ذاتية) وقبلوية . ولفهم الكرامة ، نلجأ لطرائق عالمية تؤمن بالانسان وتحترم عطاءه لانها تأخذه في سياق تاريخي وحضاري ، وتأخذ بالحسبان تأثير الاوضاع الاجتماعية والشروط المعيشية في تكوينه النفسي .

تبدو الكرامة للوهلة اولى ، اسطورة تعرفها الامم وتاريخ الانسان . وسرعان ما نلاحظ اقترابها من الادب الشعبي في الكثير من شرائحه . وفي الاحلام ، والاحلام اليقظوية والتخيلات التعويضية ، يحصل للانسان نظير ما تخبر به الكرامة عبر تاريخها وروافدها . ثم ان النظرة الجميعية لها ، تبديها شديدة التماثل مع اواليات الحماية والدفاع اللاواعية التي يعمقها التحليلنفس . وعلى ذلك تصبح الكرامات اوالية يدافع بها اللاوعي الصوفي عن الانا ، صونا للكرامة ، وحفاظا على الصحة النفسية ، وتغطية للعجز ... في عبارة اخرى ، من هذه الزاوية التحليلنفسية ، نجدها تعبيرا عن ردود فعل : تعكس سلوكات تهر ّبية ، نكوصية ، خيالية ، بديلية ، اسقاطية ، تعويضية ... وهي محاولات لخفض توتر الصوفي، وحل لمشكلاته النفسية والانفعالية والاجتماعية في الصراع الناشب داخل ذاته بين القيم الصوفية العليا وبين متطلبات ونداءات المجتمع والجسد . في اختصار، الكرامات ، في العين الشمولية ، وعلى ضوء معطيات العلوم الانامية والاجتماعية والانسانية عامة ، تخدم الذات الصوفية : تحرص على امنها ، وتؤكدها ، وتجنب هذه الذات القلق النفسي والاضطرابات النفسية ، وتلائم بين الانا الصوفية والشروط الواقعية .

٢ ـ الكرامة وعلم الرمز :

ان السلوك القائم على الايمان بالكرامة يفصح عن ذاته باللجوء الى التصوير والاستعارات . فتجربة الصوفي الذي يعيش ، قولا وعملا ، بنى الكرامة هي تجربته في المطلق ؛ وبالتالي فتعبيره عنها يكون افضل ان جرى بالصورة والتشبيه او بالامثال والقصص . تماما كما فعل الانبياء في تجربتهم في الاخذ من الله بواسطة الوحي ، وفي تعبيرهم عن العملية تلك .

اللغة الصوفية ، اداة تعبيرهم عن تجربتهم ، لغة خاصة : الاسلوب ،

المصطلحات ، الرموز ، الاشارات والتأويل . ويستعمل الصوفـــي الشعر ، والمناجاة ، والاوراد ، والجمل المسبوكة والقصيرة ، والاحكام ، والمحاورة وما الى ذلك مما نجده من اشكال تعبيرية مماثلة .

عالم الرمز ، نجح فيه الصوفيون اكثر بكثير مما نراه عنـــد الاديب العربي . واستعان الصوفي بالاشارة و«الدلالة الخفية» ليفصح او يلمح الى ما لا تستطيعه الكلمات ، بل والى ما لا يجوز ان تقوله الكلمات . والحقيقة ، تقود الاستعارة الى ما وراء المغلق ، والشائع ، والمحدد . وهي كالرموز ، او هي رموز ، تطرح الفكر خارجا ، عند الحدود والسطح ، لنوغل في الاعماق ، وتوحي باللامتناهي . تقول الكرامة كثيرا من خلال حادثة ، او صورة ، او تشبيه او قصة . تبقى ــ كمـــا سيظهر لنا ــ مثقلة بالمعاني والدلالات ؛ ليست وعظية ، ولا تأتي مباشرة وتقريرية في دعوتها لمبدأ . كأنها طريقة تربوية ترنو لاستدعاء العامة ، او المريد والمتشكك ، الى عالمها : تخلق توترا نفسانيا وتخل بالاستقرار الانفعالي عندما ترمي فـــي حقل المستمع اشارة او لطيفة او رمزا . بذلك تبدو وكأنها تدعوه ، تثـــير اهتمامه ، تجذب نظره وتشد اليها .

ليست الكرامة ، في نظرنا ، قابلة للتصديق . بعضها ــ فعلا ــ يعود الى ما بعد علم النفس ، او الى ما جانب علم النفس : بعض ما ترويه لم يمت منذ ان وجد في العصور الوثنية الاولى ومنذ ظهور الانسان . عمر الكرامة ــ في التاريخ الانساني ــ لا يقل عن الاربعين الف سنة ، اما عمر العقل فلا يتجاوز البضعة آلاف . الكرامة موجودة في كل الحضارات، والاديان ، والامم البدئية والمتطورة. ومؤخرا ، اخذت بعض الجامعات في العالم تخصص للظاهرة التي يدرسها ميدان ما جانب علم النفس (٢) ، مكانة وتنشيء لها معاهد . ومن المواقف المعتدلة القول: ان الظواهر التي تسمى بالتخاطر (انتقال العواطف عن بعد) وما اليها وانتقـــال الافكار والارواح وما الى ذلك من ظواهر لا تخضع للتجربة والحس والموضوعية ، هي مواضيع لا يستطيع العلم ان ينفيها فورا ولا ان يثبتها ببساطة .

وفي دراستنا هذه ؛ نحن نرفض هذا الحكم وان كان يبدو معتدلا . فسرعان ما تجد امثال تلك الظواهر قبولا مدهشا في الذات العربية ، وسرعان ما تتشبث

---

٢ ــ را. ، على سبيل المثال ، في منشورات بايو (Payot) :

René Sudre, Traité de parapsychologie; Tischner, introduction à la parapsychologie; W. Carington, La télépathie; A. Still, aux confins de la science, etc ...

بالذهن وتوجه السلوك . فلا العقلية العلمية ، ولا «المجتمع الصناعي» ، ولا النظرة الموضوعية قادرة على الوقوف — في مجتمعاتنا — في وجه الكرامة وعلى تصديها . مجترح الكرامة ، عندنا اليوم ، يرفض العلم ، والعقل ، والموضوعية ، اي كما كان يدّعي صوفيو القرون الاولى . يزعم الصوفي المعاصر ، في ايمانه بكرامة شيخه ، ان عقله فوق العقل الشائع ، وان حدسه اعمق ، وان فكره فوق الفكر الذي يحاول الحكم على التصوف ومناقشة الكرامة ، وان سلوكه اسمى ، ولا تهمه اقوال الناس ولا احكام المجتمع .

ونأخذ الكرامة ، في دراستنا ، وفق المنظور الانثروبولوجي (الاناسي) ، وعلى انها تعبير رمزي عن تجربة نفسية هي صراع انفعالي داخل الانا الباحثة عن قيم التصوف . وذلك كله عبر سيرورات جدلية بين المتغيرات الموضوعية او الشروط المجتمعية وبين العمليات الذاتية للصوفي ومساعيه . نحن لا نؤمن بان هذا تجاوز سنن الطبيعة ، ولا يهمنا ذلك هنا ولا نوليه العناية . فالبحث في امكانية ذلك التحدي للقوانين موضوع آخر ، يعود لميدان ما بعد العلم . بل هو على الاصح بحث عقيم ، نضعه جانبا كي نأخذ من الكرامة ما تود ان توحي به . ان ما يهمنا في الكرامة هو محاولة فهم البنى والتراكيب التي تقوم عليها الذهنية الصوفية العربية . لقد احسنت الكرامة في الرمزياء (علم الرمز) ، وفي ميدان النفس البشرية بحكم كونها تجربة نفسية . الكرامة انكفاء على الذات ، وغوص في العالم الداخلي ، واغفال لعالم الواقع وتجاهل للحس والمجتمع . تود ان تبني الذات لا العالم ، وان تصقل الانا لا الواقع ، وان تكيّف الانسان حسب الطبيعة لا ان تعمّر الطبيعة لتوافقها مع الحياة البشرية . انها اقدر على الذاتي ، واعنف على البدن والنفس منها على العالم الخارجي . كأنها تقول : تعود مثلا على عدم الطعام بدل ان تعمل على اعداده او التعب من اجله .

وزبدة القول ان عطاء الكرامة محصور في حقل علم النفس ، ولاسيما في عالم الرموز ؛ وهي لما تدرس بعد من هاتين الزاويتين . وفي هذين المجالين يبدو التصوف العربي (والاسلامي عموما) يطال العالمية ، ويصب في حقل انساني شامل يتفق فيه مع الهنود والآريين والامم السامية القديمة ؛ ومع شتى الحضارات والاديان . وهكذا فان غرضنا في العيّنة التي اخترناها ، كرامات الجنيد ، هو دراسة التجربة الروحية المتسامية تدريجا . وفي مسار الجنيد نحو التكامل اي التحقق الصوفي ، نجده يعبر بالصورة والرمز عن همومه الذاتية ومشكلاته النفسية وطرائق مجابهته وحلوله لما يعترضه اثناء صراعه مع الشروط البيئية والبدنية . لذلك تبدو كراماته طرائق استجابات على تحديات ، او وسائل والوانا

من ردود الفعل على الوجوه المختلفة والمتغيرة التي تتخذها شخصيته في محاولتها امتصاص وتمثل القيم الصوفية .

٣ ـ مناهجية العمل :

قلنا اننا نحاول تناول الكرامة حسب مناهج التحليلنفس او ميدان علم نفس الاعماق . ثم نلجأ للشواهد المستمدة من علم الأنام وعلم الانسان اللذين يظهران لنا مدى الفنم الناجم من طرح الكرامة على بساط عالمي شامل . ان المنهج المقارن ـ كما هو معروف في العلوم الاجتماعية ـ يقدم خدماته الجلى لفهم عناصر الكرامة ومقوماتها . فالمقارنة بين الظواهر تساعد على الشرح ، وايجاد الاسباب ، واظهار التطور والغاية .

ان اللجوء الى المزعمات الشعبية (superstitions) ، والقصص ، والادب العامي ، واللغة المحكية ، والامثال ، من المناهج الشديدة النفع . فالوعي الجماعي متداخل الطبقات ، ويعبر عن ذاته بطرائق مختلفة لكن منسجمة وتساعد على فهم بعضها البعض . من جهة ثانية ، تبدو الاحلام ، ولاسيما تفسير الاحلام في التراث العربي الاسلامي ، من المناهج الثمينة والتي توجه ، احيانا عديدة ، طريقة البحث عن الحل . ولربما وجدنا الكرامة عبارة عن تفسير حلم ، او مجرد حلم عادي . كما انها قد تكون تجسيدا لقصة شعبية ، او لمثل سائر ، او لقول شائع ، او لمبدأ اخلاقي ، او ديني ،او صوفي ، او لحديث نبوي ، الخ .

القسم الاول : الكرامات او الاساطير المؤثرة في عالم الحيوان

يورد القشيري ، في «الرسالة القشيرية» ، كرامة اولى للجنيد تبدو ظاهريا كاحتجاج او غضب على كرامة منسوبة للنوري . والثانية يرويها الجنيد مباشرة ، وعلى انها جرت لخاله السري السقطي . والثالثة يظهر فيها الجنيد ضمن سلسلة من الرواة ، اي كمؤيد وشاهد على حصول الكرامة فعلاً .

هذا من حيث الشكل ؛ اما من حيث المحتوى فان الاولى تدور حول اصطياد سمكة تزن ثلاثة ارطال ، والثانية حول عصفور ، والثالثة حول سبع . واذن ، فالكرامات الثلاث مرتبطة بعالم الحيوان ، وتظهر الصوفي قادرا على اخضاعه ، والتأثير فيه .

تحليل الكرامة الاولى (من الكرامات الواردة في : القشيري)

اشتهى النوري (٣) لنفسه كرامة تحقق ذاته وتؤكد له نجاحه . فاخذ قصبته واقام بين زورقين ، واقسم ان لم تخرج له سمكة من ثلاثة ارطال ليغرقن نفسه. وقد تحقق له ذلك ، فتيقن من انه بلغ درجة مرموقة من حيث قربه من الله الذي سمع نداءه واستجاب لدعوته . وقد رد الجنيد ، عندما اعلم بالخبر ، قائلا : «كان حكمه أن تخرج له افعى تلدغه» (٤) .

يستلزم تفسير هذه الكرامة اعادتها ، في البدء ، الى عناصر هي : الماء ، السمك ، الرقم ٣ ، الاصطياد الذي تحقق فعلا ، الحية. بعد ذلك ، علينا البحث عن رموز تلك العناصر . يعني ان علينا تأويل الاستعارة هذه ، بالكشف عن رموزها واظهار دلالاتها . فالرمز تعبير خاص عن محتوى نفسي ؛ والحياة بتعقيداتها واعماقها تترجم بالرموز والاستعارات اكثر مما تستطيعه الكلمة الشائعة اي اللغة المألوفة والعامة . وتنبه الصوفيون – في شتى الحضارات وعبر العصور – الى ما تحمله الرموز من شحنات وامتدادات وتلميحات ، وامكانية الافصاح عن تجربتهم الروحية واسرار النفس وفياهب الروح .

كرامة النوري ، في منظورنا ، نتاج رمزي وثوب لمعاناة داخل نفس صاحبها في اتجاهه نحو التكامل . انها تعطينا ، نظير الحلم ، صورة عن وضع صاحبها ، ونفسيته ، وهمومه ومشكلاته الوجودية والروحية . فتقول لنا كيف هو ، وما هو : تكشف لنا لاوعيه ، وتخبرنا عن الطبقات السفلى واللاواعية في الشخصية. وكما انها تخبر عن واقعه وحاضره ، من حيث درجة ايمانه بالقيم ومدى تمثله التدرجي لبعضها ، فهي تنبىء عن تطلعاته المستقبلية . تسجل اتجاهاته ، وامانيه، وعوامل القوة والتغيّر ، وتخلق توترات في نفسه ، وتقود طاقاته . اخيرا ، بتعبيرها عن لاوعيه ، وباظهارها مشكلاته الى السطح وعبر الكلام ، فان الكرامة تخفف من قلق الصوفي ، وتحافظ على صحته النفسية ، وترضي بعض مطالبه وتشبع بعض امنياته ، وترد على توتراته .

---

٣ – صوفي مشهور ؛ شهد له بالتفوق مؤرخو التصوف القدامى : ابو نعيم ، الطوسي ، السلمي ، القشيري ، الكلاباذي ...

٤ – القشيري ، ج٢ ، ص ٦٧٦ . الطوسي ، اللمع ، ص ٢٠٣ .

١ ــ التفسير الاول ، محاولة حل للصراع بين القيم الصوفية من جهة والميول او الغرائز من جهة اخرى :

ان لتحقيق امنية النوري في الاصطياد قيمة ايجابية . فنجاحه في صيد السمكة دليل نجاح في حياته الصوفية ، وفي الميدان الذي اختاره . نال فعلا ما رغب ، اذ اظهر من اعماق اللاوعي (الماء) سمكة هي قوة نفسية معاكسة لسيرورات التصوف . اخرج النوري دفائن المكبوتات من الطبقات السفلية في شخصيته ، ووضعها امام وعيه متغلبا على المعيقات من غرائز وميول بيولوجية وطاقات مناهضة للقيم العليا .

بذلك النجاح نجا الجنيد من العُصاب ، وتقدم في شوطه صوب التحقق بالمزيد من تمثل لقيم الروح بنجاحه في اشباع امنيته تلك ، دلالة انتصار القيم والتقاليد الصوفية ، ومن ثمت اعادة الاستقرار الى المعادلة : الانا ــ الحقل . وفي ذلك تجاوز القلق ، والاضطراب النفسي ــ العصبي . لقد وجد الحل للنزاع بين القطاع النفسي التابع للمريد في شخصيته ، وبين هدفه الاسمى في التحرر الروحي والانعتاق .

٢ ــ التفسير الثاني ، تعبير عن التجدد والتحرر :

السمكة رمز للتجدد . الادلة ، في الميثولوجيا ، قاطعة . ففي الاساطير العربية ، والحضارات السامية ، وفي المعتقدات الدينية السماوية ، غالبا ما يدل هذا المخلوق على الانبعاث : ترتبط حياة النبي يونس الجديدة بذلك الحيوان اذ تجدد او انتقل الى طور مختلف وافضل لما عرف الحوت (السمكة) . وفهمت بعض المذاهب الاسلامية القديمة تلك القصة على انها تطهر من الخطيئة ، بمعنى ان الوقوع في الحوت تعبير عن اقتراف ذنب ، وبالتالي فالقصة هي استعارة تمثل التطهر ، والانبعاث ، وولادة خالصة من الادران .

وقصة موسى والعبد الصالح (الخضر ، كما ترسخ في التراث والتفسير القرآني) تظهر الارتباط الرمزي بين السمكة والحياة الجديدة : فالحدث الجديد ، او الانتقال الى الحالة الجديدة ، يتم عند عودة السمكة (الحوت) الى الماء بعد ان كان معدا للطعام .

وفي المعتقدات الشعبية ما يؤكد ذلك بوضوح : كان يعتقد المؤمنون عندنا ان

الكسوف ابتلاع الحوت للقمر . وتعود الحياة لطبيعتها ، تتجـــدد ، بعد «ولادة جديدة» للقمر ، اي بعد ان يتركه الحوت . وما الطقوس والاحتفالات ، مــن صلوات وتصفير وأهازيج ، سوى عمليات مساعدة أسطورية ورمزية .

كما تؤكد الاحلام مدى الارتباط بين السمكة والولادة الجديدة . والطفل قبل ان يرى النور يسبح في ماء ، كالسمكة .

وفي الحضارات العالمية ما يؤيد ذلك : ففي اليونانية ، كلمة دلفيس (الدلفين، السمكة الكبيرة) قريبة من دلفوس التي تعني الرحم (٥) . والمسيح سمكة، مثل ايكثيوس بن ديكيرتو الفينيقي السوري . والسمك ، في المسيحية ، رمز معروف وكثير الدلالة . بل ان يوشع بن نون يسمى ابن السمكة ... والحوت الذي قلنا انه يبلع الشمس او البطل ، اسطورة معروفة لا عند العرب فقط ، بل فـــي معتقدات كثيرة جدا في العالم . ومعناه ان هذا الحوت رمز للانبعاث ، لعودة البطل ، لعودة القمر ، للتجديد والاستمرار .

قد يلزم مزيد من التذكير : هناك إله اشوري نصفه الاسفل سمكة (للدلالة على انه خالد ، متجدد) ؛ وفي «الف ليلة وليلة» نجد انتقال الفقير الى غني يرتبـط بظهور سمكة خاصة ، والسمك يكلم الصوفي ويقدم له المعونات اي انه تحول الى رجل جديد وافضل .

بناء على ما تقدم ، نستطيع الاستخلاص بان كرامة النوري هذه رمز لتكوين «أنا» جديدة (واعية ومتمثلة للقيم الصوفية) حلت محل الانا القديمة العادية . لقد تخلى النوري عن شخصيته الاولى واهتدى الى التصوف ؛ فعبر عن تجربتـــه باللجوء اللاواعي الى السمك ذي الصلة «بالتجدد والانبعاث» (٦) . وهكذا فالكرامة هنا تعبير عن تحول داخلي ، عن انبعاث ، وتكوين حياة روحية رفيعة ، وتخل عن الحياة المألوفة والحسية . في اختصار، بلغت رموز هذه الكرامة مجالا عالميا، واتفقت مع الدلالة التي للسمك المعروفة في الحضارات القديمة والاديان . ان في كونها تلتقي وتلحق بالشامل والانساني ، تكمن كل قيمة للكرامة .

يساند هذا التفسير للكرامة المذكورة ، ويؤيد اخذنا لها على انها التعبير الرمزي عن حياة ارفع ينتقل اليها الصوفي ، دلالات بقية العناصر التي كونت تلك الكرامة: الماء ، العدد ٣ ، الحية . فما هي رموز هذه العناصر ؟

---

5 — Jung, Les métamorphorses de l'âme et ses Symboles, p. 417.
6 — Jung, Les métamorphoses ... , p. 334 .

أ / الماء : هل يساند تفسيرنا هذا استخلاص بعض ما يرمز اليه الماء؟ لقد جرت الكرامة في الماء الذي هو — الى جانب كونه رمزا للاوعي — اشارة ايضا الى الحياة ، والى التجديد . والماء ، في الكرامة المذكورة ، يدل على الافكار التي لما تزل لا واعية عند النوري . وبالتالي ، فالعملية النفسية هنا عبارة عن اخراج المضامين المكبوتة الى سطح الوعي ، ومن ثمت الانتصار عليها في سبيل الاستقرار النفسي ، والتوازن بين الحقل والشخصية وتجاوز العُصاب بالتحول الى المثل الروحية .

من جهة اخرى ، يدل الماء في التراث العربي ، والاسلامي ، على التطهر واعادة الحياة الى النقاوة . فوظيفته هي التخليص من الأرجاس ، وازالة النجاسة، غسل الذنب ، والاعداد للحياة الافضل او للمرحلة الارفع . وهو في المسيحية ايضا ذو وظائف مماثلة : به يتم التعميد اي النقل الى حياة افضل ، وما الى ذلك كثير ...

ولعل اللغة العربية تساند ، دون ان تكفي ، رؤيتنا للماء على انه رمز للحياة الجديدة . فلربما من الجذر ماء (م ، و ، ي) تاتي الكلمة يوم ، اي النور والنهار والحياة ؛ والكلمة ام ، اي الرامزة للدلالة عينها . والام نبع ، واصل ، ومصدر الاشياء ؛ انها نظير الماء : بل ان الام والماء ، في الميثولوجيا ، رمزا لشيء واحد .

واذن ، فالماء في كرامة النوري هذه رمز الى كونه انتقل الى حياة طاهرة ، والى انه صار نقيا من شوائب الحياة العادية . كما ان الماء ، في علم الرمز العربي العالمي ، دلالة على اصل الحياة ، وعلى الحياة نفسها ، والخلق والتجدد (٧) . كذلك فان ما اعطاه التراث من معانٍ للشبكة (٨) يؤكد صحة ، او يتوافق مع ما رايناه هنا من دلالات معطاة للماء .

ب / الرقم ٣ : قلنا ان الكرامة عبرت عن انتصار النوري ، وعن انتقاله الى حياة نقية وطاهرة . يؤكد تفسيرنا هذا ان العدد ثلاثة رمز لظهور حل ، وللبدء بحياة جديدة في الشخص . فهذا العدد تعبير عن ظهور فكرة ، وبزوغ ارادة في التغيير وفي الاتجاه الارفع نحو المستقبل ، وفي التجدد والانبعاث .

---

٧ — نتناول ذلك بالتفصيل ، والاشارة الى رمز آخر للماء ، في كتاب مستقل (قاموس الرموز).

٨ — الشبكة عند ، مثلا ، ابن سيرين (ص ٢٠٦) هي خير ومنفعة ، عودة وانتصار ، زيادة ووفرة ...

لا نعدم الشواهد في الاساطير والترهات والادب الشعبي والمعتقدات . تزودنا الانثروبولوجيا بالوافر من المعطيات المؤيدة لما نذهب اليه : فنحن نقول ، في اللغة الدارجة ، ان «الثالثة فالتة» ، اي انها ستصيب ، ستحدث تغييرا ، سيكـــون هناك امر مختلف عما سبق . ونقول : ناداه ثلاثا ، ونذرت ثلاثة ايام صوما ؛ وفي «الف ليلة وليلة» يتمنى المسكين ثلاث امنيات ... والطبيعة كل ثلاثة شهـــور تنتقل الى جديد . واذا اجتمع ثلاثة من اسم واحد ، يظهر لهم كنز . والثالث هو عادة الجديد ، والاقدر .

والرقم ثلاثة رمز للجديد ، للطفل عند اجتماع اثنين من جنسين ثم انه اساسي في اللغة العربية (لاحظ حروف الهجاء) ، وفي التراث العربي : ولـولا ثلاث هن من لذة الفتى . والاستقسام بذي الخلصة ثلاثا (٩) ، والتثليث في الآلهة الجاهلية معروف (١٠) ، وثالثة الاثافي تنبيء عن الكمال والاتقان ، وثالثة الطلاق نهايته وقمته وخالقة حال جديد .

الامر نفسه نجده ، بالنسبة للثلاثة ، في الذهنية السامية عموما : يقوم ادون (ادونيس) في اليوم الثالث من الموت ، ومثله الكثير من الآلهة تعود في اليوم الثالث الى الحياة (وعندها تجري الاحتفالات بعودة الإله للحياة : اباحية مطلقة ، عربدة، رقص ، الخ ...) . والنبي يونس يتجدد في اليوم الثالث ، اي يخرج من بطن الحوت ، وهي الاشارة التي يستشهد بها على قيامة المسيح في اليوم الثالث ، اي بعثه من الموت (١١) . وقد اكثر الفكر المسيحي الاوروبي في العصور الوسطى من البحث عن التثليث في النفس والطبيعة (اوغسطينوس ، مثلا) .

وعند اخوان الصفاء ، مهما كانت قيمة عملهم ، للعدد ثلاثة المفهوم عينه الذي اكثرنا من اعطاء الشواهد على انه اساسي ويحمل رمزا عالميا (١٢) . فهو فـــي «الرسائل» ذو خاصية تقول انه اول الاعداد الفردية . هو ، اذن ، نبع ومبدأ ، وهو كمال وتمام . والتقسيم الثلاثي في الفكر العربي مألوف : الغزالي ، ابن باجه ، ابن رشد .

ويبدو ، في التصوف ، ان العدد ٣ يشير الى الكمال ايضا : جاءت امرأة الى

---

٩ ــ ابن الكلبي ، كتاب الاصنام ، ص ٤٧ .
١٠ ــ هم : آساف ، نائلة ثم طفل اضيف اليهما .
١١ ــ وفي الخروج : وفي اليوم الثالث ينزل الرب امام عيون جميع الشعب على جبل سيناء.
١٢ ــ لنتذكر التثليث في الهندوكية .

الجنيد ترجوه ان يدعو الله كي يعيد لها ابنها الضائع . في المرة الثالثة ، قال لها : ارجعي الان فقد عاد ابنك الى البيت . في المرتين الاولى والثالثة كان يدعوها للصبر فقط (١٣) . وفي حكاية اخرى للجنيد نجده يوصي بالترديد ثلاث مرات (العدد التام ، الزمن الكامل) للقول : لا حول ولا قوة ... (١٤) . وهل نذكر ، اخيرا ، ان مدة الضيافة عند العرب ثلاثة ايام ، وان قيسا مات في اليوم الثالث على وفاة حبيبته ... وفي المصطلحات الصوفية : الثلاثة هم الغوث مع الامامين اي اكمل ما في السلم ، والمسلك الثالث هو الافضل (بين الحقيقة والشريعة) .

والآن ، نظرا للرمز المذكور للعدد ثلاثة ، نستطيع فهم قول ابن عربي : «تثلث محبوبي بعد ان كان واحدا ...» ، على انه يعني التحول — في نفسية ابن عربي — الى حالة جديدة ، او تجربة جديدة في الإله ، وفي فهم الصوفي لربه . بعبارة مختلفة ، لا يلمح ابن عربي الى التثليث المسيحي بقدر ما يود التعبير عن كون محبوبه اصبح جديدا ، مختلفا عن الفهم العامي والنظرة الشائعة للكائن الاعلى . فقد حصل انبعاث ، او ولادة جديدة ، في حياة الشيخ محيي الدين . كما ان اللجوء الى القول : «تثلث محبوبي» عبارة يقصد بها ، علاوة على ما ذكرنا ، ان محبوبه صار كاملا ، تاما ، مختلفا عن ما هو قائم عند الفقيه او عالم الكلام او المحدث او الانسان العامي . بذلك يكون ابن عربي قد اجتاف الدلالة الاولى للتثليث، وهي دلالة الانبعاث والتجديد اي التغيير في الحال والزمان ، ثم الدلالة الثانية التي هي الاستقرار والثبات اي التكامل .

ج / دلالة الحية : انبعاث وانعتاق

يأتي رد الجنيد سريعا ويحمل كلمة حية ، افعى . وهو رد يحوي المغزى الذي ذهبنا اليه : انبعاث روحي في حياة البطل ؛ اتجاه تجديدي . فالحية ترمز الى النواحي التي سردناها كدلالة على ما تعبر عنه السمكة ، والعدد ثلاثة ، والماء. الشواهد كثيرة في التراث العربي ، وفي الحضارات العالمية والاديان : في قصة من «الف ليلة وليلة» ، تنطق الحية بلسان فصيح . ويقرّب ابن سيرين بين الحية والحياة في تفسير الاحلام ، وكذا يقول ابن خلدون (١٥) . واللغة العربية تقول ذلك تماما : حية ، حياة ، حيوان . ولنقرّب من هذه الكلمات : حواء ، والحي

---

١٣ — العطار ، تذكرة الاولياء (الترجمة الانكليزية) ، ص ٢٠٨ . القشيري ، ص ٥٢٦ .

١٤ — العطار ، نفسه ، ص ٢٠٩ . في الصفحة عينها قصة اخرى توضح ايضا اللجوء للعدد٣ .

١٥ — المقدمة ، ص ٨٨٧ .

(من القبيلة) ، والحيا (العضو الانثوي) . التقارب اللفظي ، هنا ، يوازي تصور الخلق مع تصور الخصوبة في الذهنية القديمة ، في الاناسة والتصوف والعالم الرمزي ...

وارتباط الحية بالخلق والحياة الجديدة للانسان واضح في قصة حواء وآدم: فحواء والحية كلاهما يشير الى الحركة والتفيئر . الاولى نبع الخصوبة وام المخلوقات ، والثانية سبب حرث الارض والهبوط من الجنة والانتقال الى طور جديد .

يتجاور الماء والحية في اساطير عالمية ، وفي الاحلام . و«يؤلفان قسما من الام» (١٦) . وفي الكثير من القصص الشعبية العربية ــ والعالمية ، قطعا ــ نجد الحية تحرس كنزا او نبتة او شجرة (رموز للحياة) مما يظهر الحياة والحية في اتصال وثيق .

وفي ملحمة جلفامش ، تقوم الحية بوظيفة مرتبطة بالحياة : تسرق عشبة الخلود ، نبتة الحياة الابدية ، ثم تقفز الى الماء .

ما نقوله عن الحية ينطبق على الحوت (حية = حوت = حياة) ، وذلك في الاساطير والاحلام والاضطرابات النفسية . والقرابة اللغوية تساند : فالحوت (دلفين) قريب من الحية في لغات وحضارات شتى (يونغ ، تحولات ... ، ٤٥٧ ، ٤٦٦ ، ٦١٩ ...) ، كما سبق .

وفي القرآن تصبح عصا موسى «حية تسعى» وتنقل الجميع الى طور جديد . وفي اسفار الاوبنيشاد دعوة للاقتداء بالحية لمن يرغب في الخلود والانتقال الى حياة لا تفنى ، مستمرة . وهل نذكر اسقليبوس وشعاره (١٧) ، وان الكثير من الامم البدئية عبدت الحية متنبهة الى ما ترمز هذه اليه من انبعاث ؟ ان تأخذ الحية جلدا جديدا ظاهرة شدت اليها اهتمام الانسان القديم فاتخذها رمزا للتجدد والاستيقاظ والعودة للحياة .

نحن لا ننسى ان للحية جانبا سلبيا . فهي ، في الاحلام والقصص والرمزياء،

---

١٦ ــ يونغ ، تحولات ... ، ص ٥٨٢ .

١٧ ــ حيتان ملتفتان على عصا: رمز لاله الشفاء والصحة (أشمون عند الفينيقيين) . قا. : الـ caducée

ذات قيمة متكافئة او ثنائية (١٨) : تعبر عن العداوة من جهة ، وعن الطاقة الحيوية اللاواعية من جهة اخرى . انها كناية عن الشفاء والتجدد والتحول الداخلي ، كما هي ايضا رمز للشر والموت والخوف . والامران يستخلصان من دراسة الكرامات الصوفية التي استعادت، او اتفقت مع الفكر العربيالاسطوري الذيعبد الحية(١٩).

الخلاصة ، الحية في كرامة الجنيد ـ النوري ، تعبير لاواع (لاشعوري) عن تجديد جرى داخل الصوفي : فبهضم القيم العليا وجعلها قاعدة سلوكية صار المريد اكمل ، وشارك الحية في تجربتها التجديدية . باستعارة رمز الحية ، يعبر الجنيد عن الشخصية الاكمل التي انبعثت داخل الشخصية القديمة . لقد اتت الحية رمزا آخر يضاف ويؤكد الرموز التي وجدناها للماء ، والثلاثة ، والسمكة. كأن العناصر الاربعة لتلك الكرامة متآلفة من داخلها ، ومنسجمة فيما بينها لتظهر المعنى التجديدي والتغييري الذي يحصل في التجربة الانسانية وفي الطبيعة .

٣ ـ التفسير الجنسي :

هل تتحمل تلك الكرامة ، الى حد ما ، معنى جنسيا مضمرا ؟ من المعروف ان السمك رمز جنسي (٢٠) ، وان الصيد رمز للعملية الجنسية ؛ والمكابدة عند الصوفي تقمع ولا تلغي الرغبة دائما . من هنا امكانية اخذ كلام النوري على انه تحقيق مقنع لرغبته بالجنس . فالاشباع هنا وهمي ، خيالي . والكرامة بالتالي حلم او نوع من الحلم يقوم على أواليات دفاعية لاواعية وتحافظ على الصحة

---

١٨ ـ اللغة العربية غنية بهذه الثنائية . نجد كلمة تعني الشيء وضده : الجون تعني الابيض والاسود ، الخيلولة : الشك واليقين ، الزوج : الذكر والانثى . الخ . (الثعالبي ، فقه اللغة ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩) . بل ان بعض الكلمات اذا عكست تعني ضد ما تقوله في حالتها السليمة ؛ مثاله : كشّ بقلبها تعطي الحركة المعاكسة .

١٩ ـ لنتذكر ان المعتقدات الشعبية العربية تجعل الحية قريبة الجن ، وكانوا يعلقون اسنانها على الصبي لتمنحه الحياة (وترد الشر) . وقد قلنا أنها كانت تعبد في الجاهلية اتقاء لشرها من جهة ولكونها رمز الروح من جهة اخرى . ويقول الجاحظ (رسالة التربيع والتدوير ، بيروت ، ١٩٦٦) ان اكل لحمها يطوّل العمر . والحية الخضراء ، حتى اليوم ، مقدسة في السودان ، اذ هي تخبر عن الغيب عن طريق الوسيط ؛ كما يورد عبد القادر محمود ، الفكر الصوفي ... ، ص ٤٧ . ثم انها من الرموز الجنسية عند ابن سيرين ، الخ ...

٢٠ ـ والزواحف ، ايضا ، على العموم . وقد تنبه المفسرون العرب القدامى الى ذلك ، وهذا ما وافق عليه التحليلنفس والتحليل الاناسي .

النفسية للصوفي بتحقيق رغباته الجنسية المكبوتة تحقيقا رمزيا وبلغة خاصة .

لكننا لا نميل للاخذ بهذا التفسير ، مهما بدا مغريا . لا داعي لاعتبار اصطياد السمك — في هذه الكرامة — رمزا لاشباع حاجة جنسية ، ولا تعبيرا عن التغلب على خطيئة . فالمعنى المرجح قائم في ان القضية خطوات نحو التكامل ، او انها تمرحل متدرج للمسار النفسي الروحي : من اللاواعي الى الوعي ، ومن الغامض الى الواضح ، ومن قوى جامحة او مكبوتة الى عالم مُعقلَن ترتضيه الارادة والحرية . كل ما في الامر ، كما نحلل ، هو ان الكرامة تخبرنا بالصورة والتشبيه والرمز عن عملية الانعتاق عند الصوفي ، وعن سيره نحو المطلق . تلك هي سيرورة الهجرة الكبرى او الطريق الى الله او التفريد . فعن هذه الرحلة والغاية في الذات الصوفية تنبيء الكرامة .

الكرامة الثانية

يروي الجنيد على لسان خاله السقطي : عصفور كان ياتي فياكل من يدي طعاما . ذات يوم لم يات ، لاني اكلت ملحا بأبزار (توابل) . وعند التوبة رجع العصفور الى عادته (٢١) .

نتبع المناهج السابقة عينها للدخول الى مغزى هذه الكرامة التي هي قصة رمزية ؛ ويرينا تأويلها عمق المعرفة بالنفس البشرية عند الصوفيين . وتلك هي قيمتها . يبرز فيها رمز اساسي هو العصفور ؛ وحول هذه الشخصية الرئيسية تدور الحوادث :

ا / **الطيور في التصوف** : هي عبارة عن ما يتقدم بسرعة ، عن الخيال او الافكار ، عن الروح . والطيور الاساسية في التصوف اربعة : العنقاء وهي «الهواء الذي فتح الله به اجساد العالم» ؛ الورقاء : النفس الكلية ، العقاب : العقل الاول ؛ الغراب : الجسم الكلي ... (٢٢) . ثم ان منطق الطير ، عند العطار او ابن سينا او الغزالي الخ ... ، هو لغة الافكار او الارواح .

كان، قبل التصوف، يرمز الجاهلي الى روح الميت، في حالات معينة ، بالهامة

---

٢١ — الطوسي ، اللمع ، ص ٢٠٤ . القشيري ، الرسالة ، ج٢ ، ص ٦٧٩ .

٢٢ — ابن عربي ، اصطلاحات الصوفية .

(طير) ، او بالصدى (٢٣) . وحتى في هذه الايام ، تقول معتقداتنـــا الشعبية ان الفراشة في البيت قد تكون روح احد موتى الاسرة ، وان روح الميت طير يرفرف فوق جثته ، الخ ... (٢٤) . وفي القرآن ، سليمان يحادث الطير اي يقرا الافكار (ان لم نقل انه يخاطب الارواح)؛ فهو الحكيم والموصوف بالفراسة اي بقراءة تعبيرات الفكر والروح على الوجه .

ب / التفسير الاول ، تعبير عن تجربة التكامل الحاصلة بواسطة جدلية الصراع بين القيم والشهوات (الجسم) : حركات الطير تعبير عن افكار تحيط بالذات وتستحوذ عليها . وهكذا تكون الافكار هنا متصارعة : فمن جهة هناك ما تمثله اليد (النشاط ، العمل ، الواقع ، العالم الارضي) وتقوم من جهة اخرى الافكار التي تدل على الرأس (المثل الصوفية ، القيم ، الهدف الاعلى) . وتكون الكرامة ، اذن، قائمة على ما يلي : بسبب غلطة تخلى الجسم عن الخضوع لافكار البطل ، وتأتي التوبة فيزول القلق وتحل المشكلة .

وذلك الانتقال بين اليد والعصفور رمز لجدلية الواقع والفكر ، السلـــوك الفعلي والهدف الاعلى عند الصوفي . واذ قلنا ان الخطيئة كانت استسلامـــة لشهوة بدنية (رمز اليها بأكل معين) ، فان الصوفي هذا لم يفقد الامل . اعاد بناء ذاته بالتوبة فعاد اليه العصفور (القيم الصوفية ، الروح) . بذلك ، فالكرامة تعبير عن تحقيق امنية السقطي باعادة بناء روحي لشخصيته ، وعن الانطلاق نحـــو التكامل الذي قطعته لفترة خطيئة يسيرة .

لقد صوّر السقطي ، بالرمز والاستعارة ، مساره نحو الحقيقة ، وصوّر لنا طريقة سيره في التصوف ، او تجربته الشخصية في الوقوع بالخطيئة ذات يوم ثم نهوضه منها بالتوبة والندم مستكملا تصاعده الروحي . كأنه خشي الاعتراف، فقص علينا امره مستعيرا قصة لطيفة ، او حلما .

ج / التفسير الثاني ، اشباع وهمي لرغبة جنسية مكبوتة : العصافير رمـوز جنسية . تقدم الدليل لنا الاحلام وعلم الانسان والادب الشعبـــي والاغاني (٢٥)

---

٢٣ — يتطير الجاهلي من البومة او الغراب او الطائر يحط على هذه الجهة لا على تلـــك ، اعتقادا منه بأن هذا الطير يحمل روحا شريرة (الطير والتطير) . لنتذكر : «وكل الزمناه طائره في عنقه».

٢٤ — الاعتقاد بأن الروح تتخذ شكل طير ، بعد فراقها للجسد ، اعتقاد شائع جدا في امم الارض .

٢٥ — في الاغاني العربية — حيث يكثر الحزن والتذلل عند العشاق — يبـــدو الطير رسول الهوى ، ومحملا للشكاية من تباريح الغرام او من الهموم ... وبعض الطيور رمز للعضو الذكري . والعصفور عند ابن سيرين (ص ٢٠٦) هو رجل .

والتراث الصوفي . ففي الكلام الدارج ، الحلوة تسمى او تشبه بالعصفورة ، والعمل الجنسي بالاصطياد ، والركض وراء الفتيات ذهاب للصيد ... ومسكن العصفور رمز جنسي . وفي اللغات العالمية ما هو قريب جدا من ذلك (٢٦) .

ثم ان الاكل يبقى ضمن الدلالة عينها . نقول في التعابير العامية : «أكلهـــا بعينيه» ، او ما الى ذلك ... والعض مألوف في الفعل الجنسي عند الحيوان ، وعند الانسان ايضا (٢٧) . وان تأكل (٢٨) الانثى (او تقتل) الذكر بعد الجماع ظاهرة معروفة في دنيا الحيوان ... والسن رمز جنسي ؛ وللفم ايضا دلالة قريبة . وارتباط الجنس بالطعام شديد بحيث لا يستلزم التفصيل (بعض اللغات القديمة تعبر بفعل واحد عن الاكل والقتل معا) .

ضمن هذا السياق ، تكون رواية السقطي تحقيق امنيته باشباع رغبة جنسية: العصفور هو الفرض (المحبوبة) ، وغضب العصفور خطيئة من السقطي نفّـــرت الحبيب . اما عودة الود المفقود فتحقيق امل العاشق بالعودة للممارسة . وقد تكون الرواية سرد لحادثة حب جنسي تعرض للاختلال فترة . ان كنا غير قريبين من هذا التفسير فلا شك انه ، رغم كل شيء ، يتملقنا . يحرضنا ويدعونا اليه . ذاك ما يقودنا ، في مطلق الاحوال ، للتشديد على مبدأ جوهري هو كون الكرامة متعددة الوجوه والدلالات ، غنية غنى الفعل الانساني او طبيعة الانسان .

د / التفسير الثالث، تعبير عن العرفان (المعرفة الغنوصية): حيث ان العصفور يمثل الطاقة الروحية ، ويعبر عن المعرفة الحدسية (النافذة فورا ، بدون مناهج ولا معرفة مكتسبة . كما الالهام او الكشف) ، فاننا نستطيع استباحة الزعم بأن كرامة السقطي هذه تترجم العرفان الصوفي (المعرفة الذوقية ، الكشف) اي قمة ما يصبو اليه المريد من الاتصال بالله . بعبارة اخرى ، خضوع العصفور هو ان السقطي واقع تحت الكشف الذي يكون بنور في القلب . اما التوقف فانقطاع مؤقت للمعرفة الروحية ، لم تلبث ان عادت لاستمراريتها .

---

٢٦ ــ تطلق كلمة دجاجة : في الفرنسية ، على الطير المعروف وعلى بنت الهوى او ما يقرب من ذلك .

٢٧ ــ «يقرّب دائما رجل الشعب بين القرص والتقبيل» ... و«يعتبر الصينيون ان القبلة الاوروبية اشارة الى اكل اللحم البشري» . انظر :
Farrau et Schaffer, La psychologie des profondeurs (Paris, Payot, 1960), p. 82 .

٢٨ ــ تعبر الام عن حبها لطفلها بعضه ، او بقضمه بشدة اليها كانه تود اكله ...

والقول بان العصفور رمز للمعرفة الصوفية (العرفان ، الذوق ، المعرفة الغنوصية) مؤيد بالعديد من القصص الصوفية ، كما سنرى . اخيرا ، لا يمنع ذلك الذهاب الى استساغة اخذ العصفور كرمز للطف الإلهي في الرواية المذكورة، او كرمز للنفس التي طالما شبهها الصوفيون بالحمامة او الطير عموما . يبقى في الاطار نفسه ، اخذه كرمز للملائكة ، سيما وان العصفور هنا غير محدد النوع (٢٩) وبالتالي تكون الكرامة تصويرا خياليا لعلاقة مفترضة بين السقطي والملاك (٣٠) .

الكرامة الثالثة

هنا يظهر الجنيد راوية ، بين آخرين ، يقولون ان جابر الرحبي ركب السبع في الرحبة (٣١) . الرابطة بين الصوفيين وعالم الحيوانات متينة : فالصوفي يخضع الحيوان ، يحييه ، يبعده باشارة . والحيوان ، من جهة اخرى ، يخدم الصوفي ، يساعده في محنته ، وقد يأتي للاستماع الى خطبه او صوته الرخيم (٣٢) . حتى ايامنا هذه ، الاعتقاد بان بعض الصوفيين يبعد الاسد باشارة منه ، لما يزل اعتقادا راسخا وقائما بالفعل. رواية ذلك ، في الاقطار العربية ام في تركيا مثلا، شفهية يتناقلها اتباع شيخ الطريقة باقتناع مطلق وثقة مفرطة .

الكرامة ، في تحليلنا ، تصوير واقع نفسي احيانا ، او تجسيد تطلعات مستقبلية عند الصوفي احيانا اخرى . وهذا الذي اخضع السبع قد اخضع ، كما نرى ، شهواته . بالتالي ، فالكرامة تصوير عملية نفسية هي التسامي (sublimation) : يوجه الصوفي رغبته صوب الارفع ، ويجعلها تتصاعد الى الاسمى او الى الروحي . والدليل ؟ يمثل السبع ، في التصوف ، الغرائز

---

٢٩ ــ يقول ابن سيرين : «الطيور المجهولة التي لا يعلم نوعها فانها في التأويل ملائكة» (المختصر ، ص ٥٥) .

٣٠ ــ نتذكر هنا ارتباط الطير بالمستقبل (والقدر والمصير) والعرافة من خلال المعتقدات التي نلخصها : العائف ، طائر الشخص يوم القيامة (كل الزمناه طائره في عنقه) ، الملاك ، البركة (في الحمام) ، المحبة (الطير والمحبة في الكلاباذي ، ١٥٩ ــ ١٦٠) ، القدرة السحرية لبعض الطيور (والحيوانات) على التقديس او التنجيس ، الطير الابابيل ، جنود سليمان (بعضها طيور ، منها الهدهد) .

٣١ ــ القشيري ، ص ٦٨٤ ــ ٦٨٥ .

٣٢ ــ القضية هنا تعبير عن اوالية الاسقاط ؟ يرغب الانسان بتحقيق هذه الامنية اي ان يأتيه الحيوان المساعدة ، وان يستخدم الحيوان متى شاء .

والبدن . وهو رمز لذلك ايضا في ميادين فكرية وشعبية وفي الاحلام ... ولن نطيل ، اذ سنعود لذلك . تبين لنا ، بعد دراسة احصائية ، ان السبع (٣٣) اكثر الحيوانات التي ترد في الكرامات (٣٤) . ثم بدا ايضا انه يَرد في الكرامة بعد ان يكون صاحبها قد بلغ مستوى رفيعا في الميدان الروحي . من هنا استنتجنا ان الكلام عن الاسد الذي يطيع الصوفي يأتي تعبيرا عن اجتياز مرحلة الصراع بين المثل الروحية والنوازع او الطاقات البيولوجية او ما يسميه التحليل النفسي بـ «الهو». يعني ان اخضاع الحيوان دليل على الاستقرار في الذات الصوفية ، وعلى بلوغ مرحلة النضج الروحي وتجاوز التوتر الداخلي .

وعلى ذلك ، فالكرامة هذه ترمز للتحقق عند جابر الرحبي ، ولكونه بلـــغ التوازن الانفعالي ، واخضع البدني والحسي الى قيم الروح . كما قد تشير الى الانتصار على الشيطان (متمثلا بالحيوان) ، او تخفي رغبة بالسيطرة على الخليفة والجاه (الاسد = الحاكم ، الملك) . في اختصار ، كل ما في القضية انها استعارة تخبز بالرمز عن التغلب (الفعلي او المرجو) على ما هو زمني ومكاني طلبا للروحي. ذاك التغلب او ذاك الامل بالروحي نجده ليس في الكرامة فقط ، وانما في اساطير الشعوب ، وفي علم الصنعة والسيمياء ، والادب الشعبي ، والاحلام ... هنـا تظهر الكرامة تمثيلا للرغبة في تجسيد المطلق داخل الذات المتشيِّئة ، وابداء للجزء الالهي القائم في الانسان والذي يدفعه للبحث عن الخلود الارضي وتجاوز الشروط الاجتماعية والمادية .

خلاصة التحليل، نحن نرى الكرامة تعبيرا تصويريا ــ ادبيا، رمزيا، استعاريا ــ عن الصراع بين التطلع للقيم الروحية وبين طاقات المتصوف ونزوعاته الارضية . يعني ان القضية تأرجح بين قطبين : المطلق المتمثل في التامل ، والواقع المتمثل في العياني والعمل . فالتسامي الذي هو هدف البطل ، يتعرض لصعوبات وعوائق هي الجانب الجسمي والاجتماعي في الشخصية المتصوفة . يكون الانتصار غاية، لكنها ليست غاية نهائية . فالصوفي لا يرضى الا بالمطلق ، كما يدعـــي ، حيث تصبح الحرية عبودية تامة وتخليا عن الصفات البشرية بغية البقاء في صفات الله. بذلك تصبح الذات البشرية خالدة ، باقية في الله او متميزة بصفاته .

---

٣٣ ــ السبع ، من الجن ، هو الغول ؛ وهو رمز الشر (يظهر الجن عـــادة بصورة حيوان) . والسبع اشارة الى الجن والى السحر ايضا ، لا الى الجسد او الشهوات والغرائز لفـــقط . را. : تابط شرا وقصته مع الغول .

٣٤ ــ لم نعثر بعد على كرامة مرتبطة بالهر . لعل السبب كونه يظهر في احلام النساء عادة ، كما يقول علم نفس الاعماق . وللظاهرة هذه اكثر من دلالة في التصوف .

وهكذا تأتي الكرامة ، كما لاحظنا ، نافذة تشرف على اللاوعي فتكشف مكبوتات الصوفي . وهي ثانيا تظهر اتجاهاته المستقبلية ، ومراميه في تكوين ثم تنفيذ هدف اسمى هو الله نفسه . وهي ، ثالثا ، تخبر عن حاضره : تعرّفنا بصراعاته وحدة مشكلاته ، ومدى ايمانه وما الى ذلك من تجاربه الراهنة في الخطيئة والامل . وهي — في وجه عام — تصوير التجاذب بين الواقعي والتأملي . تلك هي مأساة الصوفي — والمأساة البشرية عموما — رغبة في المطلق لا تشبع من جهة ، ولكنها في الآن عينه لا تنطفيء من جهة اخرى . هنا لوحة الوضع البشري بجانبيها اللذين لا ينفصلان : النور والظلمة ، الخير والشر ، الروح والشهوة ، الحرية والعبودية .

القسم الثاني : الكرامات المؤثرة في المجتمع

يذكر القشيري ثلاث كرامات ، ثلاث ايضا ، للجنيد تقوم على القدرات الخارقة للعادة عند الصوفي في عالم المال والمجتمع . نستطيع هنا اعتماد هيكلية تفسيرنا السابق ، الى حد ما ، واتباع نفس المناهج . ذلك ما يتيح لنا إراءة الكرامة تصويرا لتجربة التفريد ، اي رواية بالحوادث اليومية المألوفة لسيرورة البطل في رحلته بحثا عن قيم التصوف ، عن نفسه ، عن الخلود ، عن المطلق .

تجري الاولى بين الجنيد والزجّاجي . اخذ الاخير ، في طريقه الى الحج ، درهما من الجنيد . ولما رجع اعاده لهذا ، لانه حيث نزل كان يجد رفاقا (٣٥) . اما الثانية فتتحدث عن قدرة فقير (صوفي) على تحويل اسطوانة الى نصف ذهبا وآخر فضة (٣٦) . وتدور الثالثة حول اربعة دراهم ، اعطاها الجنيد لخاله السقطي الذي رد قائلا : «كنت احتاج الى اربعة دراهم . فقلت : اللهم ابعثها على يد من يفلح عندك» (٣٧) .

الشخصيات والركائز، اي المفاتيح ، في هذه الكرامات، كما يلاحظ ببساطة، هي : الدرهم ، اسطوانة تحولت الى ذهب وفضة بقدرة اسطورية ، العدد اربعة وارتباطه بالفلاح ، الهدية .

---

٣٥ — القشيري ، ج٢ ، ص ٦٨٨ .
٣٦ — القشيري ، ص ٦٩٠ .
٣٧ — القشيري ، ص ٧٠٠ .

١ ـ التفسير الذاتاني لهذه الكرامات وكشف رموزها :

أ / السفر : هو ، في التصورات اللاواعية والاحلام والاساطير ، كناية عن انتقال نفسي او هو عبور طريق نفسي . اوضح دليل كون الصوفية يقدمون التصوف على انه سفر الى الله . فالمسافر ، في اصطلاحات ابن عربي مثلا (٣٨) ، هو الذي «سافر بفكره في المعقولات وهو الاعتبار ، فعبّر من العدوة الدنيا الى العدوة القصوى» . والسفر ، عنده ايضا ، «عبارة عن القلب اذا اخذ في التوجه الى الحق » .

على هذا نستطيع اخذ سفر الزجاجي على انه تجربة نفسية ، او رحلة داخل الذات رغبة في صقلها وتعميرها وفق النمط الصوفي ، اي بحثا عن ما يظنه الكمال . ولننتقل الى الرمز التالي الذي يؤخذ ، هو ايضا ، ضمن الاتجاه عينه والذي نشرحه وفق مدلولات الرموز في عصر الجنيد وداخل طائفته الصوفية خاصة ، وفي الذات العربية ولاوعيها الجماعي عموما .

ب / الحج : يؤكد ان السفر رمز لرحلة نفسية ، ارتباطه هنا بالحج . فهذا الاخير رحيل عن الذنوب ، كما يقول الجنيد . ورابعة لا تاخذه بشعائره الحسية (٣٩) ؛ ويفعل مثلها البسطامي (٤٠) ، والحلاج (٤١) ، والصادق في التفسير القرآني (المنسوب له او الحقيقي) في «حقائق التفسير» للسلمي (٤٢) ، وابو حيان التوحيدي (٤٣) ، وابن سبعين ...

من هنا راينا ان الرحيل الى الحج ، في الكرامة المذكورة ، وجه وثوب لتجربة التكامل . فالذهاب الى الحج رحيل الى البيت الحرام ، الى الله ، الى التطهر وطمعا بانبعاث او تجديد روحي للحياة. ان السفر الى مكة تصوير للهجرة الكبرى، او للغوص في النفس بحثا عن الثابت والخالد وراء حجب التحول والظواهر المتقلبة .

هذه الرحلة ، او الهجرة الكبرى ، ظاهرة نفسية عالمية . قديمة قدم التاريخ

---

٣٨ ـ ر.ا. ، المصطلحات الصوفية لابن عربي (مطبوعة مع : الجرجاني ، كتاب التعريفات) .
٣٩ ـ عبد الرحمن بدوي ، رابعة ... ، ص ٣٥ ـ ٤٣ .
٤٠ ـ المؤلف نفسه ، شطحات الصوفية : ابو زيد البسطامي ، ص ١١٨ ، واماكن متفرقة .
٤١ ـ الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٨ ، ص ١٣٨ .
٤٢ ـ نشرة د. سليمان زيعور ، في : مجلة العرفان ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ٢٧٧ وما بعد .
٤٣ ـ ينسب اليه كتاب بعنوان : الحج العقلي اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي .

المعروف : من جلفامش ، الى الاساطير الشعبية في خروج الاخوة بحثا عن الكنز، او رحلة البطل تفتيشا عن نبتة الخلود ، او ماء الحياة ، او كنز تحيط به الحيات وتحرسه الاسود والنيران ... كما نجدها في «الف ليلة وليلة» : في رحلات السندباد مثلا . وليست الهجرة الكبرى رمزا صوفيا فقط ، بل هو رمز عالمي وانساني ؛ وتسمى ايضا برحلة التفريد . تأتي كلمة تفريد من فرد ، وكذا هي في اللغات العالمية . فالكلمة Individuation — في الالمانية عند يونغ او في الفرنسية وغيرهما — تعني الانطلاق من الـ Individuus (فرد ، غير المقسم) وتشير الى تلك الهجرة بحثا عن التكامل . في اختصار ، يتفق الصوفيون عندنا مع الرموز العالمية في هذا المجال . فالتفريد ، في مصطلحاتهم ، هو : «وقوفك بالحق معك . هذا اذا كان الحق عين قوى العبد بقضية قوله صلعم : كنت له سمعا وبصرا» (٤٤) . ويعرّفه ابن عربي بالقول : «التفريد وقوفك بالحق معك» (٤٥) . وهذا الـ Individuation عند يونغ هو : «جهد الانسان في ان يصير هو نفسه ، اي ان يصبح ما هو ، او بتعبير افضل ، ما يمكنه ان يكون»(٤٦). بمعنى ان يونغ يرى في التفريد بلوغ الانسان اقصى ما يقدر عليه من الكمال الممكن الذي هو : «التحقيق المتليء والتام لكل الفرد» (٤٧) . لا شك بوجود فارق ما بين مفهوم يونغ للتفريد ومفهوم الصوفيين لتلك الظاهرة. لكن نقاط الاتفاق كثيرة جدا.

ج / **الدرهم والاسطوانة والعدد اربعة** : كان الدرهم الجنيدي زاد الصوفي في رحلته الى الحج . وعلى ذلك فهو ، في تحليلنا وفق المنظور الذاتي الاتجاه ، يمثل القوى النفسية (لانه يقوم بدور الزاد) والقدرات التي لصاحبه الذي هو الجنيد. فالدرهم هنا شهرة الجنيد ، وتقدير المتصوفة لقيمة «سيد الطائفة» . تؤيد تفسيرنا هذا مراحل الكرامة وتطور احداثها :

اصبح الزجاجي غنيا باخذه درهم الجنيد ، اي بتمثله لطاقات هذا من قيم وتطهر . يساند راينا هذا ان الدراهم ، في تفسير الاحلام عند المسلمين ، «دين وعلم وقضاء حاجة وصلاة» (٤٨) . ذاك ان الشهادتين مكتوبتان عليها . ومن رأى الدراهم «فانه يتم له امر الدين والدنيا» (٤٩) . وردها الى صاحبها : «شهادة

---

٤٤ — الجرجاني ، التعريفات ، ص ٢٨ .

٤٥ — ابن عربي ، الاصطلاحات الصوفية (مطبوع مع «التعريفات») ، ص ١١٧ .

46 — Schaffer et Farau, op. cit., p. 130.

47 — Jung, L'homme à la découverte ... , p. 270; id; Les métamorphoses ... , p. 706; id. , Les types ... , pp. 471 - 473.

٤٨ — ابن سيرين ، تفسير الاحلام الكبير (القاهرة ، مكتبة صبيح ، ١٩٦٣) ، ص ٢٧٢ .

٤٩ — نفسه .

بالحق والصحة» (٥٠) . وقيل : «الدراهم تدل على كلام وتواتـــر في الاشيـــاء الجليلة» (٥١) ... ، «وربما كان الدرهم الواحد ولدا» (٥٢) . واذن فقد صـــار الزجاجي غنيا بأخذه درهم الجنيد ، لان الدرهم ، من الوجهة الذاتية التفسير ، في الاحلام ام في الكرامة ، رمز للخير والعلم والدين وتواتر في الاشياء الجليلة. سيما وانه ، هنا ، من «شيخ المشايخ» الى مريده .

نجد الدلالة نفسها موجودة في العدد اربعة . يقول ابن سيرين : الدنانير ... اذا زادت على اربعة فانها مكروهة في التأويل (٥٣) .. والمثلث او المربع رمـــز للاقوى والافضل . والعدد اربعة ، في التاريخ الانساني والانامي ، رمز التكامل. فالسنة اربعة فصول ، والجهات اربع ، وبوذا سار عند ولادته خطوة في كل من الاتجاهات الاربع ، وفي الجنة اربعة أنهار (لبن ، عسل ، ماء ، قمر) ، والشهادة اربع كلمات (لا إله الا الله) ، والطيور الصوفية اربعة ، ومثلها العناصر ، والطبائع، والاسفار (عند ملا صدرا) ، وعدد أسنان المفتاح . وحيث ان الشهادة هي مفتاح الجنة ، فالعدد اربعة رمز للجنة ولمفتاحها (٥٤) .

والاوتاد «اربعة رجال منازلهم على منازل اربعة»... لذلك عندما تقول الكرامة: «من يملك اربعة دراهم يفلح» ، فانها ترمز بهذا العدد الى الكمال والكلية (٥٥) . يتفق التصوف وعلم تأويل الاحلام الاسلامي والباطنية والكيمياء (الخيمياء) علـــى اعتبار ذلك العدد رمز الفلاح والتمام . وهو كذلك عند يونغ (٥٦) .

ترمز **الاسطوانة** الى التكامل ايضا ، والى التطلع للتحقق الذاتي ، والـــى الانتصار والغنى ، وامتلاك اللازمني . انها ، قديما عند ابن سيرين ، «قيم الدار او

---

٥٠ ــ نفسه ، ص ٢٧٣ .

٥١ ــ نفسه .

٥٢ ــ نفسه .

٥٣ ــ ابن سيرين ، تفسير المنامات (دمشق ، د.ت.) ، ص ٣٨ .

٥٤ ــ نفسه ، ص ٣٧ .

٥٥ ــ انتبه ابن خلدون الى المعنى الاجتماعي لهذه الظاهرة فقال : «ان ابن سينا القائـــل باستحالتها ، (التحويل الى ذهب في صناعة الكيمياء) كان علية الوزراء، فكان من اهل الغنى والثروة. والفارابي القائل بامكانها كان من اهل الفقر الذين يعوزهم ادنى بلغة من المعاش واسبابه» (المقدمة، ص ١٠٢١) .

٥٦ ــ يكثر يونغ من تقديم الامثلة التي تؤكد قيام الاربعية في الظواهر والاشياء والحيـــاة والنفس : فالوظائف النفسية اربع ، والكربون رباعي القيمة ...

خادم الدار» ؛ وهي ككوّة في البيت : عز وغني ... ، وهي فرج للمكروب ، وهي «للمريض شفاء» (٥٧) . اذن ، ان الاسطوانة رمز يتلاقى مع الرموز الاخرى في هذه الكرامة من حيث الدلالةعلى ما هو خير وفرج وتغلب وايجابي .

اما **التحويل الى ذهب** ، فهو تحول باتجاه الاعلى : روحيا او رمزيا ، او اجتماعيا واقتصاديا . كان ذاك هدف علماء الصنعة في التراث الوسيطي ، المسلم منهم والمسيحي ، ثم حتى في «فاوست» عند غوتيه . وهو ايضا هدف الانسان منذ خلق : في بحثه عن نبع الخلود ، وفي القصص الشعبية حيث يتخذ ذلك الهدف الخيالي شكل الفانوس السحري ، او الفرس الطائر ، او خاتم لبيك ، او افتح يا سمسم . وتلك هي ايضا رغبة الصوفي في بحثه عن اسم الله الاعظم ، او عن المدينة التي تخيلها لا تعترف بسلطان ولا تعرف المال ، او عن ليلة القدر (في كل ذلك تتحقق كل امنية بمجرد التلفظ بكلمة واحدة) .

اذن ، سائر الرموز التي رأيناها تقبل تفسيرا نفسيا ، وتدل على التحول الروحي ، اي على تجربة الصوفي الذاتية . فالتحويل الى ذهب او فضة ، وامتلاك الدرهم ، والسفر الى الحج وما الى ذلك كلها صور للغنى الروحي ولامتلاك القيم الصوفية . وما الكرامات المذكورة ، وفق هذا التحليل الذاتاني ، سوى تعبير عن حدوث ارتفاع داخل الذات الصوفية ، او عن مجرد رغبة في التسامي تجابهها بعض العوائق وتدفعها للامام بعض الارشادات .

٢ ـ التفسير الموضوعاني :

لا نستطيع اغفال الوجه التاريخي للكرامة ، ولا الامكانية المعقولة لشرحها باسباب موضوعية اي بعوامل اجتماعية واقتصادية وما اشبه . فالعلاقة الجدلية بين فكر الصوفي ومجتمعه لا تحتاج لبرهنة او الى ان تستنتج استنتاجا ، سيما وان التصوف ارتبط عبر تاريخه بالعلوم الخفية كالسحر والسيمياء والشعوذات والخرافات . وما يزال ذلك الارتباط العضوي ينمي النظرة اللاعلمية للكون ، ويقوم على رفض الموضوعي انكفاء منه على الباطني والاستسراري (المستور/ ésotérique) وادعاء بعقل او بفكر خاص به وأرفع من المألوف . وهكذا ففي ممارسته للكرامة، يمارس الصوفي نوعا من الارهاب الذهني ؛ وفي ادعائه بقدرات أسطورية ، في مجال المعرفة او المجتمع ، يفرد لنفسه مكانا متميزا وامكانيات استغلال الغيب

٥٧ ـ ابن سيرين ، ص ٢٤٩ .

والتحكم بالمصير والسببية .

لقد تطورت الكرامات باتجاه تحقيق اماني المارقين ، ادعياء التصوف . واستخدمها الراغبون في الغنى السريع ، والعابثون ، ومشعوذون اذكياء ... ، كما استعملها ايضا الراغبون في ترسيخ مباديء او المحافظة على قيم مجتمعية معينة ، وعلى اظهار الصوفي متمتعا بقوى خارقة تخيف العامة وترهب الجمهور. كانت اداة قمعية احيانا بيد السلطات او المخططين لاستمرار البنيات الرثة في الوعي العربي .

ببساطة نستطيع القول ان قراءة التاريخ الفكري للعقلية العربية يرينا التلاحم والتفاعل بين الكرامات المرتبطة بالمال (التحويل الى ذهب ، بشكل خاص) والفقر . هنا تبدو ايضا وكأنها صدى لهواوين الكيميائيين الباحثين عن تحويل المعادن الخسيسة الى ذهب ؛ فهؤلاء ايضا يعكسون العلاقة العضوية بين العوامل الاقتصادية وصناعتهم الكيمياء . وهنا نعود ثانية الى التفسير الاقتصادي الذي يقدمه ابن خلدون حيث يقول بحق : «اكثر ما يحمل على التماس هذه الصناعة (الكيمياء) هو ... العجز عن الطرق الطبيعية للمعاش ، وابتغاؤه من غير وجوهه الطبيعية ... فيستصعب العاجز ابتغاءه من هذه ، ويروم الحصول على الكثير من المال دفعة واحدة ...» (٥٨) . في كلمات تختصر ، على نفس البنى الاجتماعية والاقتصادية ازهر جانب كثيف من التصوف الكرامي ، والسحر ، وعلم الصنعة، وفنون الشعوذات ، والذهنية اللانقدية المستسلمة ، ورغبات التغلب على الفقر والقمع .

نود القول ان كراماتنا الثلاث هذه ، هي من نتاج تلك المجالات وتلك الذهنية ؛ انها على الاقل كرامات تتوافق مع عطاء السحر والخرافة ، ومع الاخذ او الفهم التخيلي للعالم .

الا اننا نزعم ان للدرهم والذهب اكثر من وظيفة اقتصادية . يتضح ذلك بشكل خاص في «كرامات» المتصوفين المخلصين او المتصوفين «الحقيقيين» ، وفي الادب الشعبي (٥٩) وفي القصص والاساطير ، بل ـ وكما يقول ابن سيرين ـ

---

٥٨ ـ ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٠٢٠ .

٥٩ ـ لا يقوم السندباد ، في «الف ليلة وليلة» ، بوظيفة واحدة . فالى جانب الوجه الاقتصادي نجده يمثل انتشار وذيوع الحضارات . وتأثرها بعضها البعض ، وتلاقح بين انماط مختلفة من السلوك والتفكير .

في الاحلام . من هنا نلفي كرامات الجنيد ، المرتبطة بالتجارة والمال ، تقبل تفسيرنا الاول دون ان تتنكر ابدا لكونها نتاج مجتمع متجذر في التاريخ والمكان . رايناها اولا صورة لتجربة التفريد الصوفية ؛ كما نقول الان انها مثقلة بالعوامل الموضوعية ونتاجا تاريخيا .

حتى من حيث انها صورة ، بالوقائع والاحداث ، لسيرورة الصوفي في لحاقه بالانا الصوفية العليا ، فهي لا تستحق الاستمرار . كانت بنت عصر ومجتمع ، ولا يمكن ان يبقى العقل العربي رازحا تحت ثقلها . ومن حيث هي ادب خرافي ، او لون تعبيري واسلوب كتابي ، فهي من تكوين لا يساعد على بناء حاضر ولا على الاعداد لمستقبل للعقل (٦٠) .

تبقى كرامات الجنيد ــ وان بدت صادقة في حملها ونقلها لتجاربه الشخصية في التسامي ــ حية في كرامات معاصرينا من العرب والفرس ومن اليهم . وهي حية في المعتقدات الشعبية المسيحية والاسلامية على السواء : ما يزال الخوري يوسف يجمع الجان ثم يفرقه ، و«يربط» لسان الوحش عن اكل الحيوان الضائع، ويشفي بالرقية والتعويذة والحجاب ، ويكتشف السارق والتائه . ذاك في اكثر من قرية لبنانية ، وعند الطوائف المختلفة مع فروقات بخسة تشير الى الله او الصليب ، الى القرآن او الانجيل . وكلها تذكر بالطب الروحاني ، وعلوم السيمياء والفلك وما شابه (٦١) .

القسم الثالث : عالم العرفان ، المعرفة الغنوصية

يورد القشيري (٦٢) ، والسراج الطوسي (٦٣) ، كرامات جنيدية قوامها المعرفة «بخواطر الناس ، وقراءة ما يعتقدون في سرائرهم» . كان الجنيد يعتقد في قلبه شيئا ، فيقوله له الشاب . واذ كان الاول يمتحن الثاني ، فقد عرف هذا ما في قلب الجنيد في المرات الثلاث كلها . في المرة الثالثة (٦٤) فقط ، اعترف الجنيد

---

٦٠ ــ بعض ذوي الكرامات ، في العصر الحديث ، لجأوا للكرامة الصوفية في مساعدتهم على قمع الانفتاح والتحرر .

٦١ ــ قارن : البوني ، شمس المعارف الكبرى .

٦٢ ــ الرسالة القشيرية ، ص ٤٨٨ .

٦٣ ــ اللمع ، ص ٤٠٧ .

٦٤ ــ يتم التغيير ، كما راينا ، فقط عند المرة الثالثة .

له بالقدرة على معرفة ما في الخواطر وبانه كان يمتحن صدق قلبه . ويذكر الطوسي حادثة اخرى تظهر المعرفة بخواطر القلب : يدرك البطل بقلبه ما يخطر في بال غيره ، ويقرأ اسرار الناس (٦٥) .

لمثل هذه الحكايات وظيفة تعليمية من جهة ، وهي اداة قمع يستعملها الشيخ لتطويع مريده من جهة اخرى . لكن علينا عدم اغفال ما تحتله الخاطرة في التصوف — والبواده والطوالع وما الى ذلك (٦٦) — من اشارة الى دور القلب في المعرفة والى كونه رمزا للمعرفة الصوفية (العرفان) وللكشف والالهام . لذلك فالقضية هنا تصوير للقلب على انه قدرة لا تخطيء وتكشف السرائر ، الامر الذي يدفع المريد للصدق ويولي الشيخ سيطرة . واذن فالكرامة طريقة لترسيخ مفاهيم صوفية ، ولتطويع السلوك .

الى جانب النظرة الى هذه الكرامات على انها تعبير عن المعرفة الحدسية الصوفية ، او ما الى ذلك مما سبق ، نستطيع التأكيد ، مرة اخرى ، على التلاحم التاريخي المستمر بين التصوف والعرافة والكهانة . احتل الصوفي مكانة العراف السامي ، وبدا كافضل متنبيء بالغيب او متكهن وكاهن يقوم بشتى وظائف غيبية وقيادية . ولا تزال وظائفه تلك قائمة ، وكذا ايضا الشروط لاستمرارها في المجتمع العربي . ومن المعبر تماما اهتمام المتعلم العربي ، اليوم ، بقراءة الخواطر وانتقال العواطف والتأثيرات والذبذبات الروحية ، واستحضار الارواح وسائر ما قلنا انه يعود لميدان ما بعد علم النفس . فاهتمام العربي بهذه الظواهر ، كمدى تقبله السريع واعجابه بالنظريات التي تطعن في العلم والعقل ، يعكس الذهنية الصوفية والبنى المظلمة في تفكيره . انتشار آراء برغسون مثلا ، والاعجاب ببعض الآراء الروحية الواردة من الهند ، او من المتشائمين الالمان وحملات البعض على التأثيرات للآلة في الحضارة والانسان ... ؛ كل ذلك مؤشر الى ان روح الكرامة متغلغلة في اعمق الاعماق .

القسم الرابع : كرامات الاهتداء عبر رموز النار والشعر

يروي الجنيد ان ابا حفص (٦٧) — واذ تحدوه بعدم وجود آيات له ظاهرة —

---

٦٥ — اللمع ، ص ٤١٩ .

٦٦ — القشيري ، الرسالة (ط. بيروت) ، ٤٠ — ٤٤ .

٦٧ — يراجع ، عنه الرسالة القشيرية (ط. بيروت) ، ١٧ .

اخذهم الى «كور عظيم محمّى فيه حديدة عظيمة . فأدخل يده في الكور ، فأخذ الحديدة المحماة فأخرجها . فبردت في يده» (٦٨) . تعيدنا هذه الكرامة الى جو هندي او هي رد على تحدي الفقراء الهنود ، وقد عرفوا بذلك منذ العصور الاولى للتصوف (٦٩) . ولا ينفي هذا ان التفسير النفساني ، او الذاتاني ، ممكن هنا ايضا : لقد خصه الله «بذلك شفقة عليه ، وصيانة لحاله وزيادة لايمانه» (اللمع ، ص ٤٠٤) . اي ان هذه الكرامة اتت لحماية الصوفي ، وتوكيدا لذاته ، ومأمنا له من الفشل . انها ، كما قلنا عن الكرامة بوجه عام ، وقاية من المرض النفسي (العُصاب) واضطراب الشخصية وتوازنها ؛ وهي أوالية لاواعية او حيلة من حيل اللاوعي وطريقة سلبية في التكيف .

هذه الكرامة ، كما يقول الجنيد ، شفقة على الصوفي ، وزيادة لايمانه . والاهم هي «صيانة لحاله» . كما انه يقول : «الحكايات جند من جنود الله تعالى ، يقوي بها قلوب المريدين» (٧٠) . اذن وكما حللنا منذ البداية ، ما الكرامة سوى حكاية ، وما الحكاية — كما يعترف الجنيد نفسه — سوى طريقة لتقوية الايمان. انها تعليمية ، كالخرافة على لسان الحيوانات في «كليلة ودمنة» مثلا ؛ انها تمثيل لمبدأ .

اذا شئنا تدبّر الرموز في حكاية ابي حفص هذه ، وجدنا النار ثم الكور . ونحن نرى — وفقا لمنهجنا في اخذ التصوف مرتبطا بالسحر والاساطير والاحلام وطموح الانسان للخلود — ان الكور (فرن الحداد) يرمز بحكم وظيفته الى التحول: يدخل فيه الحديد بصورة ويخرج بأخرى . بالتالي ، يذكّرنا بهاون الكيميائيين آنذاك الذي يقوم بوظيفة تحويلية باتجاه الارفع .

وفي القصص الشعبية الكثير من الحوادث تظهر عجوزا او مريضا او ميتا يدخل في التنور (النار)، فيخرج معافى او شابا . وفاجرة — في «الف ليلة وليلة» — بالنار تتحول الى فاضلة . وبالنار ايضا زليخا — في القصص الشعبي — تعود شابة عذراء وهي الشمطاء العمياء ، فيتزوجها يوسف .

---

٦٨ — السراج الطوسي ، اللمع ، ص ٤٠٤ . سوف يوردها اليافعي في «مرآة الجنان» . يراجع الفصل القادم .

٦٩ — هناك كرامات عديدة تعكس التأثر بالاعمال الاعجوبية التي تنسب للهنود (تحكم بالبدن ، سير على الحديد المحمى ، الصبر الطويل على الصوم ...) .

٧٠ — الطوسي ، اللمع ، ص ٢٧٥ .

الكور او النار ، في الرموز الشعبية والصوفية وفي الاساطير والاحلام ، رمز لبعث قوى نفسية ولتجديد طاقات ، ولاعادة الحيوية المفقودة او الضعيفة او الكامنة . حسب هذا المنظور ، أزعم انه يمكن اخذ كرامات الحلاج التي تقول انه كان يدخل الحمل المذبوح او عظامه في اتون ثم يخرجها منه حملا حيا ، على انها تعبير بالصور عن التجدد النفسي .

في اختصار ، اخذ ابي حفص للحديدة المحماة دون تاثر ــ اي تحويل الحار الى بارد ــ هو حديث اسطورة ، او تقليد ، وربما سرقة لحكاية هندية . لكن تشريح الكرامة على بساط الرمزياء والانثروبولوجيا والتحليلنفس للاحلام واللاوعي، يرينا اياها تمسرحا وتصورنا لسيرورة نفسية تحويلية : ما هو حار (الشهوات ، الغرائز) يخضع للقيم العليا .

وقد نجد في الكور رمزا للرحم ، وبالتالي تصبح الحكاية المذكورة تعبيرا عن سيرورة النكوص الى الحالة الجنينية بغية انبعاث او ولادة جديدة . وفي المنظور نفسه ، ربما تكون الحكاية تلك تعبيرا عن اخراج طاقات من اللاوعي او اظهار افكار الى سطح الوعي (٧١) .

في جميع الاحوال ، لا نقدم تفسيرات متضاربة . نحن نقول بان للظاهرة الواحدة اكثر من معنى . الرمز مثقل بالدلالات ، في عالم التصوف (٧٢) . يكفي اننا نقدم طرائق او نفتح نوافذ على تناول الكرامة التي ما تزال موجودة ــ في ايامنا هذه ــ بحدة وبتأثير في الذهن العربي .

والاهم ، كأن ابا حفص هنا يتخذ لنفسه مثالا ؛ فلعله يود ان يقلد ما جرى لابراهيم عندما القي في النار : يكرر ابو حفص تجربة وردت في القرآن ؛ وفي زعمه انه يستحق على الله كرامة نظير ما كان لابراهيم من معجزة .

يبقى اخيرا الالماع الى «رجل اصلع ، قليل الكلام» ، ورد في حكاية الكور

---

٧١ ــ لا نغفل احتمالية الرمز الجنسي للنار والكور . كما لا نستبعد امكانيات الخداع المقصود ، اي كون البطل هنا عارفا بطرائق التمويه والحركات السحرية . لذا قد ترتبط تلك الكرامة ، عند ادعياء التصوف ، بعلوم الصنعة والشعوذات طلبا للمال وغيره .

٧٢ ــ يفعل ذلك الصوفيون انفسهم . ومثلهم ابن سيرين : يعطي للنار مثلا (تفسير الاحلام ، ٢٩٦) دلالات متناقضة او ــ على الاقل ــ كثيرة قد لا تنسجم فيما بينها (وهذه طريقة عالمية) . وداخل الكرامة ، السياق او القرائن هي التي تحدد الرمز الانسب ، وهذا الاخذ لا ذاك للتفسير الانسب.

هذه ، مع ابي حفص ونجده ، كما نعتقد ، هو نفسه يرد في كرامة يذكرها القشيري ويكون من أبطالها الجنيد ايضا (٧٣) .

لا نعرف اسم ذلك الرجل . لكن القشيري يقول انه انسان صحب ابا حفص، وكان يخدم الجماعة ، وانفق عليه مائة الف درهم ، واستدان مائة الف اخرى انفقها للغاية عينها . هذا المجهول ، كما نرى ، رمز للتحول ؛ فالقصة تعبر عن التخلي والانقطاع للتصوف . وهو صورة اخرى لابن ادهم ولاكثر من عشرين صوفيا لاحظنا انهم يتخلون عن اموالهم ، او عن الجاه والحكم . ليست القضية تقليدا لبوذا كما ظن غولدتسيهر وجاراه فيها كثيرون (٧٤) . كان غنيا ثم ترك جاهه ولبس الصوف تعني انه كان في الدنيا ثم انقطع لله : انتقل من البدني والخارجي الى الروحي والباطني . تلك هي القضية ؛ وهي صورة عالمية عن سيرورة الاهتداء نجدها في الكثير من الحضارات عبر العصور ، ولدى العديد من الفلاسفة ، بل وفي الاساطير (٧٥) .

هل وجود ذلك الرجل المجهول ، «أصلع» و«قليل الكلام» ، يدعونا للتفكير ؟ في التصوف ، الصمت (قلة الكلام) رمز للصوم والتعبد . فالصامت هو المنقطع عن الدنيا والزاهد فيها . يؤكد ظننا هذا دلالة الصمت في بعض الاديان او التقاليد التعبدية . وفي القرآن يظهر لنا ان الصمت كان نذرا : «... اني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم انسيا» (٧٦) ، او انه كان متبعا : «آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا» (٧٧) . اي انه عقد مع الله ، وطريقة تقرب اليه ، كما هو رفض للدنيا والشهوات .

القسم الخامس : كرامات الجنيد في «حلية الاولياء» للاصفهاني

١ ـ السري والجنيد :

شبيهة هي العلاقة بينهما بما نجده في علاقة افلاطون مع سقراط . من اليسير

---

٧٣ ـ الرسالة القشيرية ، ص ٥٧٨ .
٧٤ ـ انظر فصل الاهتداء الى التصوف والتعبير بالصورة عن تلك السيرورة .
٧٥ ـ فعل ذلك جلغامش ، مثلا . ويفعله المجوز والمريض واليائس والمحبط .
٧٦ ـ سورة مريم : ٢٦ .
٧٧ ـ نفسه : ١٠ .

الشك في الكثير من الذي يرويه الجنيد عن استاذه ، وقريبه ، و«رجله الاول» : فان يكون الخال رفيع الشأن صوفيا ، أمر مقبول ؛ وان يكون ما ينسبه اليه الجنيد من انتاج هذا الجنيد ، فأمر معقول هو ايضا . من الوجهة التحليلية ، يمثل السقطي بالنسبة للثاني ذلك الرفيق ، او الصديق الحميم ، الذي يتمم كل فرد ويلازمه . وهكذا يتكامل الاثنان ، اذ يختار احدهما الآخر عن رغبة لاواعية في التتامم . نجد هذه الظاهرة النفسية بوضوح في التصوف ، كما نلفاها في الآداب الشعبية (عنترة ، ابو زيد) ، وفي الآداب العالمية (دون كيشوت ورفيقه سانشوبانشا) . وهذه الثنائية الساعية للتوحد والاندماج داخل الانسان هي ، في الاساس ، التعبير عن الرغبة الانسانية في التحقق عبر سيرورات التناقض من خلال الازدواجيات الضرورية في الحياة .

من جهة اخرى ، يقوم السقطي ــ كما يبدو من خلال الكرامات في «حلية الاولياء» ــ بدور الانا الاعلى في حياة الجنيد الروحية ، وبدور الرقيب ايضا . كما انه المحاور الذي يتخيله الجنيد ليقيم معه جدالا ، ولخلق ثنائية او تناقض يكون السقطي فيها ممثلا ، كما سبق القول ، القيم اي يقدم الحقيقة ، ويرفع اليها ، ويدفع في اتجاه التطور الروحي والانعتاق .

سائر حكايا او كرامات الجنيد المرتبطة بالسقطي قائمة على الازدواجية . هناك دائما مناقشة لتناقضات ، واخذ وعطاء ، او سؤال وجواب ، وصراع بين البطل وشخص مجهول يمثل الحقيقة (غريب ، شخص قرب المسجد او على قارعة الطريق نائما او ينتظر قادما) . وقد تكون الحقيقة الصوفية هذه ، كما رأينا ، مرموزة بامرأة نائمة ، او بالبادية ، او بالمفازة ، وبرجل تحت شجرة ، وقصر بلا ابواب ، ومدينة واق الواق ، الخ .

٢ ــ تصور شخص وهمي لاقامة العلاقة الجدلية قبل اظهار الحقيقة :

غالبا ما يظهر في الكرامات ، ظهورا شديد التكرار ، شخص آخر فتخلق من ثمت علاقة بين انا وانت ، بين فكرة ونقيضها . فمثلا يقول الجنيد : دخلت على السقطي ، فرأيت **عليه هما** . ولما سألته اجاب : «الساعة دق علي داق الباب . . . فدخل علي شاب» ، وسأل عن معنى التوبة ، ثم عن شرطها ، ثم عن حقيقتها . ويرد الشاب نفسه بكلام يحير السقطي .

في حالة اخرى ، يروي الجنيد ان السقطي كان **مشغول القلب** ، ولما سئل اجاب : كنت في الجامع ، فوقف علي شاب غريب وقال . . . وهنا ايضا يبدو

الغريب ــ وهو الذي يبدأ بالاسئلة ــ أعرف ، ويقدم الاجوبة الاعمق . وفي حكاية او كرامة ثالثة يقول الجنيد : «وضعت جنبي لأنام ... كأن هاتفا يهتف بي : ان شخصا ينتظرك في المسجد» . وخرج ، فاذا شخص يقف ويقول : «يا أبا القاسم متى تصير النفس داءها دواؤها ؟» . وبعد الجواب ، يسأله الجنيد من انت ؟ فيقول : انا فلان الجني ، جئت اليك من المغرب .

وفي حكاية اخيرة ، يقول الجنيد : دخلت البادية ... فانتهيت الى «مجمع ماء وخضرة» ، واذا بشاب قد اقبل بزي التجار» . هذا الشاب ، كما يقدم هنا في صورة من صور «المدينة الفاضلة الصوفية» او مدينة الاولياء ، يقطع المسافة من بغداد الى تلك البادية بيوم ، بينما استلزم الامر من الجنيد اياما ، وهو يحول طعم الحنظلة الى طعم كالرطب .

٣ ــ محاولة التقاط الرموز الاساسية :

كالمسرحية هي هذه الحكايا ــ الكرامات . هناك بطل مجهول : شاب ، شخص غريب ، جنيّ قادم من المغرب ، شاب بزي التجار (٧٨) . وهناك حالة توتر نفسي تسبق ظهور البطل على الحلبة : همّ ، انشغال القلب ، قلق ومن ثمت خروج الى البادية . وهناك ايضا مسرح للاحداث : مسجد ، بادية ، مجمع خُضرة وماء .

والآن ، الى اي شيء يرمز ذلك الشاب المجهول من جهة اولى ، ثم تلك الامكنة من جهة ثانية ؟

أ / سرعان ما يتبادر الى الذهن ، بتأثير السياق العام ، ان الشخص الغريب او النائم (جارية نائمة ، امرأة مجهولة ، الخ.) رمز من رموز الحقيقة او طريقة من طرائق بلوغها . أيكون ذلك الشخص ممثلا للجانب الثاني من الشخصية ؟ هل هو اللاوعي ؟ او هل هو تجسيد بالصورة للحقيقة ؟ للمبادىء الصوفية او للمثل العليا الروحية ؟

كل من هذه الافتراضات جائز . نلاحظ ان الجني الذي علّم الحقيقة يخرج

---

٧٨ ــ نجد ذلك ظاهرة عامة : مثلا ، الحكايتان اللتان اوردهما الكلاباذي (التعرف ، ص ١٥٥ ، ١٦٠) تدوران كلتاهما حول شخص مجهول الاسم هو في الاولى جارية ، وفي الثانية شاب في البادية يفتش عن ضالته .

من الظلام ، ويأتي من المغرب (٧٩) . ثم ان الغريب يبرز كمعلم للحقيقة التي يوافق عليها الصوفي . والعملية ، في جوهرها ، نفسية اي ذاتية ، تدور احداثها بين افكار تتخذ شكل الصور . فكان ذلك الغريب ، الذي يهدي ويعرف الحقيقة ، عملية تصوير للقطب او للحقيقة كما يتخيلها المريد ومن ثمت كما يسقطها على المعلم . وهكذا يكون افتراض الاثنينية ضرورة للوصول الى الحقيقة ، وعملية لتوليد الرأي الاكمل بعد تصادم الفكرة الصوفية مع الفكرة الافضل . وفي ذلك الافتراض نفسه ، اي في طرح القضية بطريقة جدلية ، اوالية اخرى ضرورية لاقامة التوازن بين الصوفي المنعزل وبين المجتمع . فبصفته منفردا ، يكون بحاجة التعويض ، وللتغطية ، وللتكامل بأن يستدعي الغير الى وعيه الخاص والى حقله . استدعاء الآخرين الى انا الصوفي ضرورة حياتية ونفسية ، ولاستبعاد الاضطراب النفسي . فهذا الأنت يكوّن ، ويقوّم ، ويساند الانا . هنا نتساءل هل هذا الانت ، او هؤلاء الغير ، او اولئك الاغيار الذين يمرون في وعي الصوفي هم الظل (٨٠) .

ب / يرتبط الشخص المجهول بهاتف هو البديل الصوفي للوحي . ويرتبط ذلك بمكان هو مسجد او جامع (٨٠) . وغالبا ما تجري الاحداث بعد تهجد ومكابدة او ما الى ذلك مما يضغط على شخصية الصوفي . واذن ، هنا يكون الوعي قد تهيأ لقبول الايحاءات الذاتية ، والاوهام ، والخيالات . كما يكون ايضا مسرحا لظهور المكبوت ، والسير بتاثير اللاوعي (كما يحصل في السير النومي) ، وبلوغ الرمزي . من هنا جواز اخذ الوعي ، وقد ضعفت عليه سلطة التقاليد والاعراف والمعروف ، على انه يصبح اقدر على التقاط الرمزي وعلى إعمال الحدس والقفز فوق المالوف والشائع الى قلب الانماط الاساسية او الى الصورة كما تبدو للوهلة الاولى ، وكما هي عند الفنان وكما هي أصلا وفي النبع .

ج / رأينا الصوفي يتعرف ، من معلم ، على الفكرة الاسمى ، وبعد حالة نفسية معينة ، في امكنة محددة : جامع ، بادية ، مدينة أولياء ، مجمع ماء وخضرة ، الخ . اذن ، من الطبيعي الاستنتاج بأن تلك الحكايا ـ الكرامات تعبر بالصورة والحوار الجدلي عن ظهور الحقيقة . ثم ان تلك الامكنة عينها رموز للحقيقة ، وللحياة الافضل ، وللخصوبة والانبعاث . فالمسجد عبارة عن التجديد في الحياة ، وهو صورة للروح ، ورمز للقيم . وكذا القول عن الشجر الاخضر . وعن الماء ، او عن المدينة التي تجسد عند الصوفي قيمه وغاية سلوكه ، وعن البادية التي تمثل عنده الصفاء اي الابتعاد عن الحياة الجسدية واللذائذ ...

---

٧٩ ـ الجني هو الذي ينقل في القصص الشعبي الى الجنة اي الى الحقيقة في التصوف.
٨٠ ـ راء : الظل في الجرجاني .

زبدة القول ، تقوم الجدلية او لنقل الازدواجية في قلب الكرامة . وهي ضرورية كي يستطيع الصوفي التسلق : اكمال معرفته او اغناء وعيه بمعطيات اسمى خلال عملية التفريد . ونلاحظ ان ذلك النوع من طرح المشكلة ، فكرة واخرى اكمل ، يكثر كلما اقتربت الشخصية من التحقق وكلما ازدادت الحاجة الداخلية لتمثل قيم ، وتجاوز تناقضات ، واجراء التكامل بين الوعي واللاوعي ، المظلم والمضيء . اذن ، ان تلك الكرامات التي تقدم على انها غيبيات او تدخّل من الله لخدمة الصوفي ، هي في الحقيقة تعبيرات عن تقارع بين الصوفي ومثله العليا ، بين الجانب الواقعي في حياته والجانب المثالي ، بين الانسان وظله ، بين الطبقات السفلى من الشخصية والانا الاعلى . تبقى كلمة اخيرة ، ليست تلك الكرامات منحة إلهية ، ولا دخل لله فيها . انها تثري شخصية الصوفي وتصونها من الاقرار بالفشل ، ومن الاضطراب النفسي ، وتعيد التلاؤم مع القيم الدينية. كل شيء يجري في داخل الصوفي ، لا اكثر ولا اقل ، المتفاعل مع حقله وللتوازن مع هذا الحقل .

٤ ـ الكرامة القائمة على القدرة على التحكم باللون والحجم :

كان الجنيد عند السري . وكان هذا الاخير يتزر بمئزر ، ويبدو جسمه دنفا، ثم قال لابن اخته : «انظر الى جسدي هذا ، فلو شئت ان اقول ان ما بي هذا من المحبة ، كان كما اقول. كان وجهه يصفرّ ، ثم اشراب حمرة تورّد ، ثم اعتل» (٨١).

تذكّرنا هذه الحكاية بأخرى يوردها الكلاباذي (التعرّف ، ص ١٠٥) عن زنجي كان كلما ذكر الله ابيضّ لونه ؛ وبأكثر من كرامة تقوم على قدرة الصوفي على التحكم بحجمه اي انه يصغر او يكبر ثم يعود لحجمه كيفما شاء . نظير هذا التحكم باللون ، وبالحجم ، وبالجسد عموما كالظهور او الاختفاء او الطيران والغطس الى باطن الارض ، هو ظاهرة معروفة في الاحلام ، وفي القصص الشعبي ، والاساطير ، وتحولات الجن والعفاريت والزوابع الخ . ولقد سبق ان حاولنا شرح ذلك وفق مناهج التحليلنفس وعِلمَي الناس والانسان .

القسم السادس : كرامات الجنيد في «التعرف» للكلاباذي

يتصف الكلاباذي (ت ٣٨٠/ ٩٩٠) باعتدال في نظرته للتصوف . فاعجابه

---

٨١ ـ حلية الاولياء ، ١٠ ، ٢٥٥ ـ ٢٨٧ .

بالصوفية نابع ، على الاكثر ، من كونهم يتقيدون بالكتاب والسنّة ، ويمارسون الدين ، ويتحلون بفضائل واخلاق . ما الذي يورده عن الجنيد من كرامات ؟

أ / تحت عنوان من «لطائف الحق بهم في غيرته عليهم» ، يورد الكلاباذي (٨٢) قولا للجنيد يروي فيه انه دخل على السقطي فوجد عنده «خزف كوز مكسور» . وخلاصة الامر ان جارية اتت في الليل لتمنعه من شرب الماء المبرد في الكوز ، «وضربت بيدها الى الكوز فانكسر» .

هدف هذه الرؤيا ، او الكرامة عند السقطي (او الجنيد) ، هو تفويق قيمة صوفية على لذة بدنية ، ودعوة الى اجراء عملية حسابية بين اللذات ومن ثمت اختيار الأدوم منها . لكن يبدو لنا ان البطل لم يستطع ، في تصويره لمبدأ صوفي، ان يمنع ظهور المكبوت الجنسي . يدلل على ما نذهب اليه ، وضوح السياق العام حيث نجد ان الجارية هي «من احسن الجواري» ، وانها مخصصة «لمن لا يشرب الماء المبرد في الكيزان» . وعدا ذلك فالكوز آنية ، وعاء يحتوي او يختزن ؛ والاواني ـ في التراث العربي ، عند ابن سيرين مثلا وحسبما ينقل عنه ويؤكده ابن خلدون (٨٣) ـ اشارة الى النساء . وقد سبقت الاشارة الى ذلك .

ب / وفي حكاية اخرى ، «يلقى الجنيد شابا من المريدين في البادية جالسا عند شجرة» (٨٤) فيجري بينهما الحوار التالي : ما الذي اجلسك هنا ؟ ـ ضال افتقدته . ويرجع الجنيد ، ثم يلاحظ ان الشاب قد اقترب الى موضع قريب منه، فيسأله : ما جلوسك الساعة ههنا ؟ ـ وجدت ما كنت اطلبه في هذا الموضع فلزمته .

بعد استقصاء الكثير من الكرامات والروايات التي يدور مسرحها وحوادثها في البادية ، نستطيع الاستنتاج بأن البادية رمز من رموز الحقيقة ومرحلة اساسية في رحلة التفريد وتجربة التحقق وتوكيد الذات بعيدا عن العلائق البشرية وهموم الناس . لنأخذ بعض الامثلة التي توضح تلك الدلالة التي للبادية :

كان الخراز في البادية ، فناله جوع . سألته نفسه الطعام ، فسمع هاتفا

---

٨٢ ـ الكلاباذي ، التعرف ، ص ١٥٥ .

٨٣ ـ ابن خلدون ، المقدمة ، ٨٨٦ .

٨٤ ـ الكلاباذي ، ص ١٦٠ .

يلومه ، الخ »(٨٥) . ورأى ابو العباس بن المهتدي ، في البادية ، رجلا يمشي امامه حافي القدمين ... ، وليس معه ركوة . وعرف هذا ما في نفس ابن المهتدي فعلمه وأرشده (٨٦) . وفي البادية يتوب ابو الحسن المزين (وكان قد قطعها وحده على التجريد) عن شعوره بالعجب اذ يسمع فيها من يعتب عليه (٨٧) . ويقول هذا نفسه : «أقمت في بعض المنازل بالبادية سبعة ايام لم اطعم شيئا ...» (٨٨) ؛ ويقول آخر : «رأيت ابا تراب النخشبي في البادية قائما ، ميتا ، لا يمسكه شيء » (٨٩) .

من فرز هذه المعطيات ، مقمشة من احد اشهر واعرق كتب التصوف ، يستنتج ان البادية مكان يتلقى فيه المتصوف هاتفا ، ونداء ، ونصيحة ، ومرشدا روحيا . في كلمات اكثر ، البادية مرتبطة هنا بتجربة المعرفة وبالبحث عن الحقيقة ؛ فيها يتلقى الصوفي صوت الضمير ، وفيها يجري انقداح العرفان في القلب ، وفيها يتم الاهتداء او التحول الى الارفع ، وتقطع العلائق مع الدنيا ، ويبقى الصوفي امام روحه وقيمه ، منفردا ، طالبا المطلق .

ثم ان **البرية** شكل آخر لتلك البادية ، اي رمز آخر للحقيقة وطرائق ومسرح بلوغها . ففي البرية ، مثلا ، يلتقي السقطي زنجيا كان «كلما ذكر الله تغير لونه وإبيض» (٩٠) . ولعل البرية ــ والبادية ، والمسجد ، والدائرة ، وظل الشجرة ــ غير بعيدة عن ان تكون اشكالا وصورا مسحوبة على الغار الذي فيه كان يتعبد الرسول او على صوامع الاحناف والمتبتلين عند الساميين ومن بعد عند الصوفيين . وبناء على ذلك ، فاننا نستطيع افتراض كون البادية والبرية ــ وما هو شبيه بهما ــ مرحلة اعدادية لتلقي الوحي او الالهام ، او العرفان والنور ينقدح في القلب .

نعود ، بعد تحليلنا للرموز ، الى رواية السقطي ــ الجنيد ، فنقول انها تروي تجربة معرفة ، وسيرورة عليا في عملية الحقيقة . فالشجرة والبرية ، في تلك الكرامة ، رمزان من رموز رحلة التفريد الصوفية ؛ وبطلاها هما مريد يقترب من

---

٨٥ ــ نفسه ، ١٥٠ .
٨٦ ــ نفسه ، ١٥١ .
٨٧ ــ نفسه ، ١٥١ ــ ١٥٢ .
٨٨ ــ نفسه ، ١٥٥ ــ ١٥٦ .
٨٩ ــ نفسه ، ١٥٨ .
٩٠ ــ نفسه ، ١٥٠ .

ضالته المتمثلة بالمعلم الذي يكون ، في السياق المذكور ، هو الجنيد نفسه . وكان المحاكاة هنا تقول بوجوب البحث ، اسوة بالبطل في المحاكاة تلك ، عن معلم او شيخ كي يستطيع مساعدته على بلوغ الحقيقة .

الفصل السادس

الرموز في تجارب الجنيد (الصوفي) بالتملك والتمدرج الروحي والموت

يظهر الموت في الاساطير والكرامات قمعا لهوى النفس تارة ، وتخلصا من قطاع من الشخصية تارة أخرى ؛ وقد يكون تعبيرا عن قطع علاقة مأمول ، او حصل فعلا .

والصوفي، المتحقق او الذي بلغ الاشراق، متمثل تجربة الحج ، وذو معراج يتمظهر بالصور والرقشات أي يتمسرح ثم تتكشف أفكاره وعناصره .

وفي قمة تجربة تمثل القيم وهضمها ودغمها في الذات الصوفية ، ينتهي الفرد بتملك اشياء ثلاثة (عصا ، وركوة ، ومرقعة) هي حمالات رموز التفريد او التكامل . ولعل تلك «الممتلكات» ، او الاشياء العيانية ، تشير على التوالي الى : الجسم المكابد (العصا) ، والقلب المتلقي (الركوة) ، والروح التي لا تكف عن الارتفاع والتحليق (المرقعة) .

يطال الصوفي العالمية ، ويلتقي مع تجارب الانسان الروحية او في التحقق ، ويبلغ في مضماره هذا الشمول الرحب والانسانية والرموز البشرية .

يرفض الجنيد المعنى الظاهري لشطحات البسطامي ، ويقول بالتأويل الذي ينفذ الى معناها المقصود (١) . والتأويل ، في التراث الصوفي ، مبدأ عام ، وقانون شبه شامل يخدم اغراضهم ، ويمثل منهجهم النموذجي الذي اتبعوه (٢) . لنتذكر ايضا ، في هذا المجال ، فهمهم للاصطلاح (٣) . وانطلاقا من هذين ، ينبغي ولوج مذهبهم .

راينا مبادىء تفسير «المختلقة» الصوفية التي كان لا بد لها ، كي تنمو وتغطي الصوفي وتبرره ، من اللجوء الى صفة التقديس تخلعها على ذاتها . لن نلجأ الان لتفسير مفصل لكل مختلقة ارتبطت بالجنيد في كتب التصوف المتأخرة . سنكتفي برسم الخطوط العامة التي تقود ذلك التفسير .

يجمع اليافعي ثماني كرامات منسوبة للجنيد . ونحن نحاول ، لا اكثر ، تقديم تفسيرات ـ لا نظن على حد علمنا ـ انها تتنافى وتتنافر .

١ ـ الكرامة الاولى :

النقاط الاساسية في الحكاية الاولى : علم بالغيب ، ومعرفة اسم الجنيد من قبل غلام يعرف ايضا متى سيموت . حتى الصبي الصغير يعرف ـ لَدُنِيّاً ـ موت ابيه ، واسم الجنيد ، واشياء اخرى عديدة . وتنتهي هذه الدراما العنيفة

---

١ ـ الطوسي ، اللمع ، ٤٥٩ ـ ٤٦٣ .
٢ ـ نفسه ، باب في شرح الالفاظ الجارية في كلام الصوفية ، ثم باب بيان هذه الالفاظ ، ص ٤٠٩ ـ ٥٢ : .
٣ ـ الجرجاني ، التعريفات ، مادة اصطلاح ، ص ١٢ .

بأن ام الغلام تشهق ثم تموت ، وكذا يفعل الصبي (ابن ذلك الغلام) . من جهة ثانية ، الموت كان تحت شجرة غيلان ، وليس في المزدلفة ، ولا في عرفة ، ولا في منى (٤) . لا شك ان في هذه الحكاية منسوجات خيالية ؛ وانها اشبه ما تكون بفاجعة ؛ او بتمثيلية مأساوية ، ترمز الى صراع ينتهي بالانتحار ، او الرغبة في الموت حزنا على حبيب .

أ / أوالية الاسقاط النفسي في هذه الكرامة :

يمثل هؤلاء الاشخاص (الجدة ، الابن ، الحفيد) ، وفق التفسير اعندي للكرامة ، نواحي صميمية في الذات : انهم وجوه ذاتية ، ومظاهر فردية . وفي هذه الحالة ناخذ الشخصيات المذكورة على انها عناصر داخلية . مثلها في ذلك كمثل الشجرة ، والامكنة (المرتفعة) التي هي ايضا تمظهرات للأنا الصميمية ، وللكيان الداخلي ، وللوظائف ؛ ولاسيما للتطور النفسي الذي يحصل داخل الذات الصوفية .

في تحليلنا ؛ ان عناصر الشخصية الجنيدية المتوحدة في حالة الوعي التام ، تتفتت في هذه الكرامة وتتبعثر ، ومن ثمت تتجسد تلك العناصر في شخصيات محيطة . وهذه شخصيات تجسد النوازع اللا واعية؛ او لنقل ان نواحي شخصيته ــ بحكم كونها لم تبلغ التفريد والنضج بعد ، ولانها ما تزال في طور اللاوعي ــ فانها مسقطة على اشخاص ثلاثة (الجدة ، وابنها ، وحفيدها) . في عبارة تختصر، نحن نلجأ هنا لأوالية الاسقاط كي نفهم هذه الكرامة : اسقط الصوفي على كل شخصية ناحية لا واعية من وجوده . واذن ، فموت الجدة والابن والحفيد ، كما نرى ، موت جوانب نفسية (متمثلة في هؤلاء الاشخاص) في شخصية الجنيد .

ب / معاني الموت في الفكر الصوفي :

لكن للموت التراث الصوفي معنى آخر ، ربما يكون ــ في حالات عديدة ــ هو الاصح . فعلي سبيل المثال ، ان قراءة «مصارع العشاق» تضع امامنا نماذج عديدة جدا لصوفيين عشقوا هذا الغلام او ذاك : هذا صوفي يعشق غلاما لم يموت عند الصبح كمدا على موته ، والاشعث يرى غلاما جميلا فيغشى عليه ،

---

٤ ــ اليافعي ، روض الرياحين ، ص ٨ ــ ١٠ .

وسنان ينظر لآخر ثم يشهق ويموت ؛ وهناك عشر حكايات مماثلة في الجزء الاول. وفي الجزء الثاني عدد آخر ايضا . والقشيري ، قبل السراج ، يورد حكايات عديدة مماثلة. فهذه النظرة للعشيق التي تتبعها شهقة فموت، ظاهرة دراميةمألوفة تماما في منتوجات الصوفيين وتصوراتهم (ومعروفة لدى العشاق العرب ، في نظر السراج القارىء مثلا) ...

وفي رأينا ، ان موت الصوفي ـ الذي غالبا ما يؤخذ على حرفيته ـ هو موت نفساني ورمزي وليس بدنيا . اي انه قطع علاقة . بذلك فالموت هنا يعني نهاية ارتباط او حب ، اي ان الصوفي يتمنى ويحقق رمزيا قمع هواه او رغبته في انهاء تلك العلاقة . ثم تأتي روايته لعشقه درامية الخاتمة لجذب الاهتمام ، او لتقديس ذاته واضفاء قداسة سحرية على سلوكه .

لا ننفي كون الصوفي الذي يحدثنا عن عشقه (نظرته لغرض العشق ثم موته اثر ذلك) هو تعبير بالصورة عن فك ارتباط مأمول ومرغوب . ولا ننفي كمون اشباع جنسي مثلي وهمي ، اي تحقيق الرغبة تحقيقا رمزيا ينتهي بالموت : فالموت مرتبطا بالوصال الجنسي معروف تماما في العالم الحيواني ؛ وعند الانسان ايضا اذ ينتهي الفعل الوصالي بغيبوبة تقرب من الموت . وفي التراث العربي ، الحديث كثير عن العذريين ، وعن عشاق ادنفهم الغرام وجلب نهايتهم . وبناء على هذا التراث العشقي ، وضمن سياقه ينبغي فهم العشق الصوفي وموت المدنف عند رؤية غرضه . فقد سمى الصوفيون انفسهم بالمحبين ، ووضعوا العديد من الكتب التي تحمل ما يشابه هذه التسمية . بل ان الجنسية المثلية تتأكد هنا اذا اخذنا موت الصوفي عند رؤيته لحبيبه على انه مجرد اغماء ؛ ففقدان الوعي قد يكون ـ كما يقول التحليلنفس ـ تعبيرا عن ميل الرجل الى جنسه .

ونستطيع ان نرى في موت صوفي ، عند مقابلته للعشيق ، ندما . فالموت في الرؤيا ، عند ابن سيرين الشديد الصلة بالرموز الصوفية ، ندامة . الى جانب هذا نستعير هنا تفسيرا ثانيا نأخذه ايضا من قول لابن سيرين نفسه : «ان موت المتزوج (في الرؤيا) دليل على الطلاق فان بالموت تفتح الفرقة ؛ كذلك رؤيا احد الشريكين موته دليل فرقة شريكه» . وهذا المعنى الثاني هو ما يتلاءم مع اعتبارنا لذلك الموت على انه رغبة في الغاء العلاقة الجنسية الشاذة .

ان تفسيرنا لموت المتصوف على انه تصوير للندم ، او لقطع العلاقة او للفراق ، هو تفسير يوافق عليه علم النفس اليوم وآمن به منذ العصور الاولى الكثير من المفكرين العرب والصوفيين بشكل خاص . الا اننا لا نستبعد هنا التعبير عن الجنسية المثلية ، ولا الاشباع الرمزي لتلك الرغبة .

نستطيع الان الانتقال للقول بأن هذه الحكاية عن الجنيد ، حيث يموت البطل ثم امه ثم ابنه ، ذات وظيفة ؛ او هي طريقة تخفيف توتر في الشخصية وصراعها مع المحيط . فمن جهة الوظيفة لا شك ان الرواية هنا تسهل قبول الموت ، وتعد النفس لاستقباله . ولعلنا لا نبعد عن الحقيقة ان ظننا بان هذا النتاج الادبي اللاواعي يعود الى مرحلة من مراحل تقدم الجنيد في العمر . فكلما اقترب الصوفي ، والانسان عموما ، من نهاية حياته صارت احلامه تظهر له الوفاة من خلال مناظر رائعة وتصاوير مزوقة ؛ انه اللاوعي يناديه للتهيؤ والعبور .

ثم انها ، من جهة ثانية ، منفس ومنافذ لقوى حيوية وطاقات متولد . ذلك ان موت الغلام (رمز لهذه القوى الحياتية) هو تنفيس لهذه الطاقة ، او تدايل منها للخروج الى السطح . بل ونحن نجيز القول بأن هذا الرمز تعبير عن طاقات آخذة بالظهور ومرتبطة بالقيم الصوفية الآخذة بالترسخ في نفس المريد . وهكذا فالاشخاص الذين يموتون ، الواحد تلو الآخر ، هم عبارة عن مواقف وقوى نفسية، او روابط تموت في نفس الجنيد ويتخلص منها بعد هضمها وتجاوزها في طريقه نحو النضوج .

ان موت الشاب في الذات يمثل النضج بلا ريب ؛ اذ هو موت ما يمثله الشاب ـ وهو قسم من الجنيد ـ من نزعات متحدية ، واستقلالية ، وكيان يجسد الصيرورات والامكانيات والطاقات المتوثبة والمشاريع . ان ذلك القسم من الجنيد ، المتجه نحو المستقبل والذي قد يجلب له الخلاص ، هو الذي انتهى . وموت الشاب تجاوز رمزي لمرحلة من مراحل الحياة ولما تمثله تلك المرحلة من تمسك بالدنيا واشباع للشهوات ... كذلك فان موت الطفل ، في تلك الكرامة ، اشارة الى انتهاء وتخلص مما تمثله الطفولة في الشخصية . اما موت الام فهو رمز للانفصال عنها ، وللاستقلال عن الروابط التي تشد الجنيد الى الارض والوطن ومسقط راسه ؛ فمن المألوف ان يحلم الشاب بموت امه وابيه في مراحل تكوينه لاستقلاليته وحيازته لذاتية حرة ازاء اهله . وبذلك ان كل موت (وان بدت الكرامة مأساوية الطابع بسبب انها تعبر عن صراع داخلي ، او عن صراع مع البيئة الخارجية) موت يعبر عن خطوة يتقدمها الجنيد باتجاه النضج المتكامل بالخلاص مما يمثله الشباب اولا ، ثم الام ونماذجها البدئية ثانيا ، ثم ما تمثله الطفولة ثالثا . نهاية هؤلاء الشخصيات هي نهاية مراحل عمرية ثلاث ، ونواح واتجاهات نفسية ثلاث ، وتجارب نفسية : لقد دفن رغباته في ما تمثله الطفولة والشباب وما تمثله الام (لم يبق الجنيد بحاجة لشعور بالامن والاطمئنان ، وخفتت فيه الحاجة الى ضرورات الغذاء والجسد والاخصاب) . اذن ، نحن نعتقد ان هذه الكرامة تمثل مرحلة جذب في حياة صوفي درامية الطابع . ان تلك المرحلة

الجذباء وتلك المأساوية دفعاه للتخلي عن جوانب في شخصيته ، وهي الجوانب التي كانت تثقل سفره في اتجاهه نحو التفريد .

ج / التدرج كتعبير عن التطور الروحي :

يوازي ذلك الصعود التدرّجي في الكرامة المذكورة خطوات المريد في تطوره داخل السلك الصوفي . فالحج والتصوف كلاهما سفر الى الله ، وتضحية بالشهوات مرحلة مرحلة ، وانتهاء بنكران الذات في الحج والتضحية بها في التصوف (الخرقة = ثوب الاحرام) . وهكذا ينمّ هذا الارتقاء في كرامة الجنيد عن قلق روحي وعن ان اللاوعي عنده قد اخذ يعمل ويؤثر باتجاه التحول الايجابي وترك ما لا يتوافق مع القيم العليا من وظائف نفسية او رغبات حياتية ، او مراحل طفولية وشبابية واامومية . ان الصعود او التسلق في الكرامة ، او في الحلم ، رمز للتسلق النفسي والتطور الروحي .

د / الشجرة كرمز للتفريد وللانسان الكامل :

راينا ان قطع الروابط التي تتجسد في الام والابن والحفيد كان يتم باتجاه التصاعد في التطور النفسي . كان صاحب الكرامة يتخلى تدريجا عن القطاعات في شخصيته التي ترهق مساره نحو النضوج الصوفي ، ويرمي بالاتجاهات والميول التي تعيق سفره في هجرته الكبرى اي في تجربة التفريد .

يؤكد ما نذهب اليه تلك المنزلة الكبرى التي توليها الاستعارة الجنيدية للشجرة : لم ترتض الام ان يموت ابنها الا تحت شجرة غيلان . فالشجرة ، او شجرة الحياة ، رمز لتلك الهجرة الكبرى اي لنضج الشخصية ؛ انها تمثل الارتفاع الروحي الى ما وراء المعروف . لقد حدس الصوفيون ، بحق وعمق ، بهذا الرمز — المعروف في حضارات شتى وامم متباعدة — للشجرة ، فقالوا انها الكمال والنضج والاستمرار ؛ وانها «الانسان الكامل ، مدبر هيكل الجسم الكلي. فانه جامع الحقيقة منتشر الدقائق الى كل شيء . فهو شجرة وسطية لا شرقية وجوبية ولا غربية امكانية ، بل امر بين الامرين . اصلها ثابت في الارض السفلى، وفرعها في السموات العلى ...» (الجرجاني ، ٥٥) .

وفي الحضارة الجاهلية ، ثم في العربية الاسلامية ، نجد هذه الدلالة نفسها تعطى للشجرة من حيث رمزها الى تجربة التجدد والخلاص او الى النزوع نحو

الخلود والاستمرار . وتقديس الاشجار ظاهرة غير غريبة في الحضارة العربية ، وفي غيرها ايضا .

والطريف في الامر ، ان يونغ يرى في الشجرة ، ما يراه الصوفيون ، من انها ترتبط بسيرورة التفريد الذي يتمثل عادة بالهجرة الكبرى المرموز اليها بهذا النوع من الشجر او ذاك . والخلاصة ، فمن حيث ان الشجرة تمثل الحياة والتجدد ، تكون الرغبة في تلك الاستعارة الجنيدية متجهة صوب الاستمرار والخلود والخلاص . ومن حيث انها تمثل الانسان الكامل (تجربة التفريد) ، فالاستعارة تعبير عن العروج نحو الكمال الذاتي والسير باتجاه النضج وفق المعايير الصوفية .

هـ / المعراج الجنيدي :

يخبر الجنيد عن معراجه في جمل واضحة ولا يشك بنسبتها له . اذ لا يعقل ان يكون للبسطامي «معراجا» من نوع ما — ومن اجله نفي من بلده — ولا يكون للجنيد مثل ذلك الادعاء . وتاتي هذه الكرامة لتظهره لنا في عدة مراحل يبدأ من المزدلفة وينتهي بالشجرة (الروح ، الانسان الكامل) . وهكذا يرتسم معراج جنيدي عبر ذلك التطور في الرفض المتلاحق : لم يمت في المزدلفة ، ولا في عرفة ، ولا في منى ، بل تحت شجرة غيلان . انه يرتفع درجة فدرجة حتى يبلغ الشجرة ، اي الخلاص التام والانبعاث ، وحيث يبايع (كما بويع النبي تحت شجرة — في الحديبية) ويحوز كل ما ترمز اليه هذه المبايعة من رضى ومتعة روحية .

قبل وصف معراج الجنيد المعبر عنه في كرامته هذه ، لا غنى عن استطراد للاشارة الى فرضية حول معاني الطقوس والاحتفالات المرتبطة بالحج في عهوده الاصولية الاولى .

و / فرضية التفسير الجنسي للحج الجاهلي :

هل نستطيع طرح فرضية تقول بتفسير جنسي للحج حسب الطقوس الجاهلية انطلاقا من بعض المفاتيح اللغوية ؟ بعض الكلمات تسمح لنا وهي : حج القران وحج التمتع . لسنا هنا بصدد ذلك ، لكن في الامر ما يغري . ربما يكون مقبولا — او لعله طريفا على الاقل — ان نرى في الحج رحلة كان يقوم بها الجاهلي الى

الكعبة (البيت والبيت رمز للجسد ، للعائلة) وحيث يمارس احتفالات تخدم الجسد اي الخصوبة والحياة وتجديد الطاقة ...

قلنا ان اقوى مفتاح لذلك التأويل هو التمعن بما قد يوحيه طقس يسمى «حج التمتع» وآخر هو «حج القران» . من الادلة الاخرى ما يمكن ان تعنيه ـ الى حد ما ـ طقوس متجسدة في كلمات هي : مزدلفة ، عرفة ، منى ، ومن ثمت انتهاء المراسيم بفك الاحرام .

المزدلفة : هو مكان الاقتراب (بين الجنسين) ، لان الازدلاف هو الاقتراب ، التقرب منزلة فمنزلة . **وعرفة** ، وهو المكان الذي يلي والارفع ، هو المرحلة التي تلي من العمل الجنسي اي هو التعارف : بدء هذا الفعل او حتى ممارسته . اما **منى** فالمرحلة الاخيرة (حيث تقدم الضحية) وحيث يتم انهاء الفعل الجنسي ويبلغ الفرد مناه ، ويقذف منيه ، وتكون منيته (موته : العملية الجنسية تنتهي بغيبوبة تشبه بالموت) . الانطلاق من الجذر (م ن ي) هو الذي يوحي بما نذهب اليه ، دون ان يؤيد او يؤكد .

وبعد منى كان ينتهي الاحرام . وهنا ، باختصار وتبسيط ، تأتي كلمات مثل القران والتمتع اي طقوس جنسية لتنهي الاحتفال بالحج . وهذا ما يدفعنا للظن بوجود اغراض «للتمتع» والقران هي النساء المقدسة او الدعارة الدينية التي ـ كما هو معروف ـ ذات وظيفة تجديدية ...

الا تدل كلمة **حج** على ذلك ؟ الحج الجاهلي ـ حسب الآية الكريمة ـ كان «مكاء وتصدية» (القرآن ٨ : ٣٥) اي رقصا وتهليلا ، وصفيرا . وفي تلك الفرضية هل كلمة «احرام» تساير اتجاهنا او الا تدل على ذلك ؟ فالجذر (ح ر م) بالقلب يصبح (م ر ح) مما يدفعنا للظن بأن الحج كان مرحا اي لهوا ورقصا ، وبالتالي تمتعا وقرانا مع نسوة تخصصن بذلك ، او يمارسن عملهن باسم الآلهة (؟). الاحرام يمنع المرح (وقص الشعر او الاظافر والقتل ، الخ ...) . وبالعكس ، عندما ينتهي ، ينقلب الى الحالة المعاكسة ويوازيها قلب الجذر اللفظي والسلوك (اي الى مرح) . يرتدي الكثير من معبودات العرب في الجاهلية طابعا إخصابيا ، او تقديسيا لقوى الحياة والنتاج والجنس ؛ فلماذا لا يكون الحج نفسه ايضا ـ في تاريخه السحيق جدا ـ من هذا القبيل ؟

ز / فرضية ثانية ، الظلال الجنسية المقدسة حول الكعبة في الجاهلية ، الكعبة الجاهلية كرمز للخصوبة والخير :

ترف ظلال الجنس المقدس حول كل شيء في العالم الفكري للانسان السامي،

والعربي قبل الاسلام . فالجنس ، في ذلك العالم ، ابعد من مجرد فعل فردي وعادي ؛ انه مقدس ، خلاق ، مولّد للخصوبة ومعطاء للحياة . وهو عمل الطبيعة كي تخلق وتخصب وتهب الحياة والخير . والانسان ، حسبْ مبدا او قانون التشارك ، يساعد الطبيعة في عملها المقدس ويحس فعلا بالاندماج فيها ، ويسلك منسقا معها او موازيا لها معتقدا ان الفعل الجنسي الفردي يخلق ويساعد ويوازي الفعل الجنسي الذي تقوم به الطبيعة (٥) .

بعد هذه المقدمة ، الا وجود لصلة ما بين الكعبة ـ والحج ، كما راينا اعلاه ـ في الجاهلية والخصوبة ؟ من الثابت ان عدم وجود الادلة التاريخية غير كاف لنفي وجود تلك الصلة ؛ ولا يجوز التسرع في الرفض . لنقدم ما نظنه يساعد فرضيتنا على الوقوف ولو قليلا :

الكعبة هي الحرام ، **والحرام هو الكعبة والدم الشهري** (الحيض في الانثى) الذي له صفة سحرية وقدرات اسطورية في المعتقدات الجاهلية (٦) . وهذا اول رباط بين الكعبة **والانثى** من حيث ان الاخيرة تمنح الحياة ورمز الخصوبة ؛

والكعبة تسمى ، في الجاهلية ، **البَنِيّة** ؛ وهي الفتاة **العذراء** ، الخجولة ، والتي تتصف بالحياء والرقة (٧) . وهذا رباط ثان ، بل هو اثنان ؛

والملائكة نساء مجنحات (٨) ؛ **وبنات الله** العزّى ومناة واللات ، **وآساف ونائلة** قد يؤخذان كرمزين من رموز الخصوبة (ولا نقول من رموز الجنس) ؛ **والحمامة والغزالة** اللذان وجدا في زمزم رمزان انثويان ربما لعشتروت اي للزهرة اي للعزى ؛ وكلمة **الجمعة** ، في العربية القديمة واللغات السامية القديمة (٩) ، تحتمل معنى جنسيا لا يزال ماثلا اشتقاقا وحملا كما يقول النحاة .

---

٥ ـ للتذكر : المضاجعات الجنسية في الحقول لتحفيز الطبيعة على الاخصاب ، لا تبذر الانثى الحبوب في الارض اذا كانت في الحيض (اي غير مهياة بعد للعطاء ومنح الحياة) ، رش القمح على العروسين ، تشبيه الانثى بالارض والرجل بسكة الفلاحة ، الزواج الالهي المقدس ، البغاء المقدس...

٦ ـ تستعمل خرقة الحائض لتنفير الجن والارواح الخبيثة ، وصيبة العين (تاج العروس ، ج ١٦ ، ص ٣٥٦) ؛ وكطلسم يخرق الحصن المنيع ويسقط الاسوار ، الخ .

٧ ـ ورد ذلك في الاغاني ، وسنعود للقضية .

٨ ـ القرآن الكريم ، الاسراء : ٤٠ ؛ الزخرف : ١٩ ، الخ .

٩ ـ معلومات شفهية من الزميل الدكتور ربحي كمال .

والحجر الاسود الا يجوز اخذه كرمز للعزى (مثله هي سوداء) وبالتالي لمشتروت وللجنس والجمال وما حول ذلك ؟ من هذا كله ، ومن غيره ايضا ، تكون الكعبة **مكانا لعبادة الخصوبة والحياة وتجديد القوى** والخلود والامتلاء اي مكانا لطلب وتمثل واخذ هذه الخصوبة وذلك التجدد او الاستمرار . هل عرفت البغاء المقدس والزواج الإلهي ؟ ان رفضنا ذلك فقد تؤخذ الكعبة كرمز **للكمال والامتلاء والخصوبة** الخيّرة اي لظهور الخير وللرفعة وللمربع (العدد الكامل) .

تبقى عدة كلمات تتواضح لا تترادف ، وهي ان اختصرناها تقول : أ ـ كُعب (بضم العين) **الاناء** اذا امتلأ **والثدي** ان نهد اي صار ممتلئا كاملا ، قادرا على منح الحياة . ومن الجذر ك ع ب تأتي كلمة تدل على الظهور والكمال اي للشخص ذي الشرف والمجد ، وكلمة تدل على **البروز** نجدها تطلق على العظم الناشز والبارز والناهد (وللكعب معنى اسطوري) . والكعبة هي الغرفة ، **وهي الغرفة الكاملة المربعة** ؛ وهي المراة ، بل وهي **عذرة** الجارية . والكعاب (او الكواعب ، و«الكاعب الحسناء») هي الفتاة تتلقى حجابها من الكعبة عند البلوغ . اي ان الفتاة تصبح كاعبا بالتشارك الرمزي والنفسي والتماثلي مع الكعبة . يعني انها تصبح كالكعبة، ومشاركة لها ، ومثلها رمزا للعطاء والخصوبة ومنح الحياة .

وختاما ، الكعبة من حيث هي رمز للكمال نجدها في الفتاة التي بلغت سن الكمال (البلوغ) ، وفي شكل الغرفة (المربع = الكامل) ، وفي تقسيم النونة من الشعر الى **اربع** ضفائر ، وفي الثدي عند نهوده اي امتلائه وكماله ، وفي الانسان اي ارتفاع وكمال شرفه ومجده ، وفي العظم اي بروزه ، وفي المشية اي الاسراع فيها ، وفي الحركة اي الطواف الذي هو كمالها واتساعها ، وفي الاناء ، وفي الثوب اي حالته الاكمل والاجمل ، وفي الحجر والبيت والعدد (اربعة او ثمانية) . فأنّى التقينا بالجذر ك ، ع ، ب ، وجدنا الكمال والحياة الخصبة .

ح / الحج كتجديد قوى روحية وسيرورات تطور نحو النضج :

الفرضية السابقة لا تنفي ، بالطبع ، المعنى الروحي ـ ولكن المتأخر ـ للحج في الجاهلية . اما «الصوفيون» الجاهليون ونظراؤهم فقد اخذوا الجانب الخلقي او المعنى الروحي بشكل خاص اي باختلاف عن النص الديني الشائع . وسوف يفعل الصوفيون المسلمون (الجنيد والبسطامي والحلاج ...) **فعل اسلافهم** ويأخذون الحج كتجديد قوى روحية وكرمز يعبر عن التسامي التدرجي .

وبناء على ذلك ، كيف كانت خطوات الجنيد في تطوره الروحي ؟ لقد تخلى

عن **المزدلفة** اي عن ذلك القسم من نفسه الذي يمثل ما يوحيه هذا الموضع في جذوره السحيقة . ثم ارتفع الجنيد في معراجه فتخطى ايضا **عرفة** مع ما تدل عليه ، واخيرا قفز فوق **منى** حيث تقدم التضحية ويتم الذبح . وبعدئذ يبلغ **شجرة غيلان** حيث القمة في الروحي (نظرا لان الشجرة رمز الديمومة والعطاء) . فما هي هذه الشجرة ؟

ط / شجرة غيلان :

من المعروف ان العرب عبدوا او قدسوا ، على الاقل ، بعض انواع الشجر . فالبلاد القاحلة ترى فيه ارتياحا نفسيا . وقد خاف عمر بن الخطاب من ان تُعبد شجرة الحديبية ، فقطعها . وعبدت نخلة (١٠) طويلة في نجران كانوا يقيمون لها عيدا كل سنة فيعلقون عليها الاثواب الحسنة ، والحلي وغير ذلك . وعبَد القرشيون شجرة «ذات انواط» ؛ وكانوا يعلقون عليها اسلحتهم ويذبحون عندها. ولعل العزى نفسها كانت شجرة ، فقد «كانت تعبد كشجرة مقدسة» . وشجرة الطرفائي كان يظن انها مستقر ارواح الاجداد ، مما كان يدفع بالجاهليين لتقديس هذا الشجر . وحتى في ايامنا هذه نجد تلك الظاهرة ما تزال قائمة في بعض القرى .

اما شجرة غيلان فهي السمرة (بضم الميم) كما يقول الفيروزآبادي التي كانت مقدسة عند العرب الجاهليين ؛ وقالوا انها مسكونة بالارواح . ولعل شجرة الحديبية ، التي سبق ذكرها كانت من هذا النوع مما دفع بالخليفة عمر الى ما فعل ؛ بل ان تفسير البيضاوي للآية التي تتحدث عن تلك الشجرة : «لقد رضي الله عن المؤمنين الذين يبايعونك تحت الشجرة» ، هو تفسير يدفع للاستنتاج بانها كانت من النوع المذكور .

هنا ايضا ، حتى لا يتفرع الموضوع اكثر ، ترد بحكم السببية او بالضرورة فكرة جديدة : سدرة المنتهى التي هي عن يمين عرش الله في المعتقد الشعبي الاسلامي. اذن هل شجرة السدر هي عينها شجرة السمرة ؟ ان لم يكونا واحدا فانهما قريبان جدا بل متلاصقان ويعنيان الدلالة نفسها : التجدد ، الدوام ، العودة للحياة والانبعاث الذاتي . ثم ، وهو الاهم ، يدلان على قمة التطور الروحي اي على مكانة السمرة في السماء السابعة . بالتالي فان الكرامة تعبير عن معراج

---

١٠ ــ لعل عبادة (او تقديس ، تكريم) النخل ذات علاقة بكونه من رموز الخصوبة والانوثة . نستند في ذلك على اخذ عملية تأبير النخل مرتبطة بالخلق والخصوبة والجنس .

ينتهي في تلك القمة وعن يمين العرش . ولكون السمرة مسكنا للارواح ، حسب المعتقد الجاهلي الذي قلّ ان يمحى من الوعي الجماعي بدخول الاسلام (١١) ، فان بلوغ تلك الشجرة حجة تؤيد زعمنا في اعتبار المعراج الجنيدي منتهيا عند الروح او مسكنها اي في غاية الغايات : الله . فهناك تكون نهاية كل معراج ينسبه الصوفي لنفسه او يصور به مساره الروحي ، او يعبّر باستعارته والنسج على منواله عن تجربة في التفريد .

ي / خلاصة ، رموز الكرامة :

تظهر **الشجرة** في التصوف وفي الاساطير العربية رمزا ذكريا حينا ، وانثويا حينا آخر . وقد تنبه ابن سيرين الى تلك القيمة الثنائية ، او الضدّية المتكافئة، التي هي للشجر . ولعلنا نستطيع افتراض — ما دمنا لم نقدم الحجة — اخذ بعض الشجر على انه رمز للجنسين معا اي لوحدة الاضداد ووحدة الذكر والانثى . ومن حيث هو كذلك ، اي باعتباره يجدد نفسه بنفسه ويخصب ذاته ، فقد قدسوه ورمزوا به الى الخصوبة الخالدة ، والاخضرار الدائم او الاستمرار ، والروح المتجددة . راى الجاهلي في الشجرة مسكنا للارواح وتعبيرا عن الروح الخالق والظل المنعش والحياة والماء ؛ فرمز بالشجرة الى ما تخلقه هذه وما توحي به وتحتويه . كذلك فعل الصوفي الذي قفز الى الينابيع واشار الى ان الانسان الكامل هو شجرة ، اي ان هذه رمز للتكامل او التفريد او التحقق ، وللروح والتجدد والخلود . وهكذا يلتقي ، مرة اخرى ، التصوف والاساطير العربية والوثنية العربية مع التحليل النفسي (عند يونغ مثلا) والانثروبولوجيا العالمية على اعطاء الرمز عينه الى الشجر . هنا بعض من قيمة الكرامة او من عطاء التصوف.

كما بلغ التصوف مجال العالمية في الرمز، وحضن الانسانية الشاملة فيمضمار التجربة الروحية اي تجربة التكامل في الفرد عبر ترجمته بواسطة مفاهيم عالمية وانسانية شمولية عن احواله النفسية وسيرورات التدرج من الواقعي والفردي والحسي الى الروحي والعمومي والمجرد . يكفي هنا ان نستعيد ما ذكرناه اعلاه عن : الموت الرمزي ، وموت الشاب اي ما يمثله الشباب ، وموت الام اي ما ترمز اليه هذه في شخصية الباحث عن الكمال ... كما تقدم

---

١١ — السمرة وشجرة غيلان (او ام غيلان) اسمان لمسمى واحد . يؤكد التحليل اللغوي ان غيلان هي السمرة وانهما مصدر للروح . نغيلان ، مفرد غول ؛ والغول روح ، وبالتالي فأم غيلان هي مسكن الارواح او ام الارواح (الغيلان) .

الكرامات ، من بين ما تقدم ، ادلة وتجسيدا لاواليات نفسية وللحيل اللاواعية التي تلجا اليها الشخصية المقهورة . ولعل في الامثلة الكثيرة التي تقدمها عن سبب اغماء الصوفي دليلا يؤكد النظرية التحليلنفسية التي ترى في قعر تلك الظاهرة رغبة جنسية مثلية . ان التحليل النفسي بحاجة الى الخبرات الصوفية ؛ فقد تقدم له خدمات نافعة وفي اكثر من ميدان .

تبقى نقطة اخيرة . اذا اخذنا الموت في الكرامة ، احيانا او في بعض الكرامات فقط ، كناية عن العملية الجنسية او الزواج او العرس نكون قد وافقنا اولا بعض التفسيرات الشعبية التي ترى الموت في الحلم دليلا او توقعا لعرس (١٢) . كما نكون ، من جهة ثانية ، قادرين على الاخذ بالتفسير الجنسي للكرامة ؛ وعندئذ نكون قد رأينا الصوفي ، وهو هنا الجنيد ، قافزا الى الانماط الاولى والتجارب الاولى وملتقطا من ثمت الرمز الاول والاصلي الذي كان للحج. في كلمات مختلفة، يظهر الجنيد وقد عرف بالحدس ، كما يعرف الفنان مثلا ، الرمز الجنسي الذي كان في التاريخ السحيق للحج الجاهلي وللكعبة . ومن المؤسف اننا لم نعثر بعد على الادلة التي تنفي او تثبت تلكالدلالات الجنسية التي اتصفت بها عمليات التدين والتعبد والطواف عند الانسان العربي الموغل في القدم .

٢ ــ الكرامة الثانية ، تمثيل بالحوار والتخيل لمبدا صوفي (المحبة) :

يودّ الجنيد في اسطورة، قصيرة الحوار وسريعة، تبيان كونالمحبة هدفا اعلى ومثالا لا يُعلى عليه . فالصوفي يحب الله لا خوفا ولا طمعا بشيء غير الله نفسه؛ وتلك المحبة التي تريد الله تجعل ، وحدها ، العبد حرا اي عبدا لله وحده . يتخيل الجنيد ، او السقطي ، انه يتحادث مع الله ؛ وهكذا يؤكد هذا العبد ان الصوفي يتحمل البلاء ويصبر على ما لا تستطيعه الجبال ما دام يطمع بأن يكون الله مراده (اليافعي ، ٥٥ ــ ٥٦) .

في هذا الحوار مع الله ، وهو تجربة روحية سامية ، تبرز المحبة كمثل اعلى اخلاقي وغاية الغايات عند الصوفي المسلم . فان يحاور الانسان ربه ، وان ياخذ المحبة قيمة القيم ، وان يرى في حريته عبودية لله وحده وناشئة من المحبة وحدها ، عمليات او مراحل ثلاث لمبدا واحد واساسي في التصوف الاسلامي هو

---

١٢ ــ كما يربط ابن سيرين (تفسير الاحلام ... ، ٣٥٧) بين العرس والموت في الاحلام .

ان نرى في الله غرضا للمحبة او هو المحبة (١٣) . وبذلك يلتقي هذا التصوف — او يكون قد توصل بالتلمس والتجربة والحدس معا — مع المحبة كما عرفها الهنود في بهاغافاد جيتا ثم المسيحية. لقد غطى الفقهاء، وعلماء الكلام، والحرفيون المتمسكون بالنص المحدد ، ذلك اللون الرائع للعلاقة بين الانسان والله . ولعل المجتمع بقساوته ، وفظاظة النظم السلطوية مع عوامل مجتمعية اخرى ، أعاقت بروز المحبة والحوار المنفتح اللذين شدد عليهما التصوف .

٣ — ابدال الرحلة الى الحج بالهجرة الى القسطنطينية :

يرغب الجنيد في ان يقصد الحج ، وتأبى ناقته الا ان تأخذه الى القسطنطينية فيذعن لرغبتها . وهناك يشفي ابنة الملك ثم تهتدي ، وكذا يفعل ابوها ، ثم امها و«كل من كان في البلد معهم» . ثم ان الجارية لا تتركه يعود الا بعد ان تطلب منه دفنها فهي ستموت ؛ ويتم ذلك (اليافعي ، ص ٨٥ — ٨٦) .

نقرأ في ثنايا هذه القطعة هموم الصوفي المسلم في حواره مع الراهب المسيحي ضمن البيئة الجغرافية والزمانية الواحدة عبر جدلية ، او في عمليات تتراوح من التنافس المكبوت حتى الصراع العلني . لنتذكر هنا ، مثلا ، كتابات توما المرجي (من القرن التاسع الميلادي) . عدة كرامات تكفي للتعبير : بستاني اصم منذ صباه، اتى الدير بحمل بصل . اخبر راهب الطرافوليط بالامر ، فحزن الطرافوليط وبارك ماء بصليب ربان واطلقه قائلا له : اننا واثقون بأن الرب سيمنحك السمع . وهكذا شفي الرجل ، وسمع صوت صياح الديكة ونباح الكلاب . كما ان مار قرياقوس قام بعدة «عجائب» : الاولى ان عربيا (مسلما) من الموصل كان يقدم العطايا والهبات الى الجمعيات الرهبانية ، وكان له ابن وحيد مريضا . رأى ذلك الاسماعيلي ، اي العربي ، في منامه ان التجيء الى راهب في ديربيث عابي . وبالفعل ، بواسطة حنانا «نهض الولد في الحال وطلب طعاما» . والعجائب التي اقترفها الطوباوي قفريانوس كثيرة : دخل وثني ذات يوم بستان الدير وهمّ بقطف التين ، فضربه الرب بالعمى ؛ ادخلوه عند ربان فشفاه للحال والتو .

---

١٣ — قا. المحبة ، عند رابعة ، في : بدوي ، رابعة العدوية ، اماكن متفرقة ، ٥٩ وما بعد؛ البسطامي في : بدوي ، شطحات ، اماكن عديدة ؛ المحاسبي ، في حلية الاولياء ، ١٠ ، ٨٠ — ٨٥ . عن حال المحبة ، راجع ، مثلا ، اللمع ٨٦ — ٨٨ . اما المتأخرون فقد ابدعوا في صياغة المحبة بأشكال والوانية منوعة طالوا بها العالمية واسمى المجالات الانسانية .

ا / التفسير الاجتماعي ، صدى للحملات العربية على القسطنطينية :

لا يَغفل رجحان كفة التفسير الذي يأخذ بالعوامل المجتمعية كالاحداث والظروف والتمثلات الجماعية . فشبكة هذه الاسباب تقدم لنا تلك الرواية المتفائلة بكسل تقديما يأخذ بعين التقدير الارضية التاريخية التي عليها تظهر نفسية الجنيد بتطلعاتها وآفاقها وهمومها . يعني هذا ان الانا الجنيدية في عراك مع حقلها الاجتماعي ، في جدلية هي تأثير وتأثر ، خلل ثم استقرار . والاستقرار الذي تجسده هذه الكرامة مرغوب لا فعلي ، وهمي وتعويضي ؛ فالحقل التاريخي يعج بالرغبة والمساعي الفعلية لفتح القسطنطينية . وتأتي هذه الكرامة كظاهرة تبين موقف الصوفي ازاء الحملات الفتحية والمشكلات الامنية (العلاقات الاسلامية ـ البيزنطية) : انها تساهم بالامنية والتخيل ، وتقوم بمفردها بما لم تستطعه الجيوش .

بدل ان يشارك في العمل ، وهو واجب ديني كما نعرف ، فانه يكتفي بالحل السلبي او التخيلي . وبذلك يدافع الصوفي عموما ، اذ يفضل هذا القعود والدعاء بدل الانخراط في الواقع. ونتيجة ذلك الحلم اليقظوي للجنيد ـ المنسوب له ، او الحقيقي ـ فانه يسقط عن نفسه واجب الجهاد والسير مع الجيش ، وبالتالي يحافظ على نفسه ضد القلق النفسي والوجداني ويحميها تجاه الانعكاسات الاجتماعية والدينية . مرة اخرى ، يظهر لنا كم هي الكرامة الصوفية جناية على العمل والمجابهة والوضوح في المسؤولية والحرية . انها درع ، وحيلة لاواعية ، تعالج النفس به عجزها وانعزالها ، وتقيّم ذاتها بمعيار خاص ترتضيه ويجعلها متفوقة في عالم تخلقه بنفسها لنفسها .

ب / التفسير الذاتاني : الرحلة الى الحج تعبير عن التحقق الصوفي (التفريد) :

تكشف الرحلة الى القسطنطينية عن رغبة في الفتح والامتلاك ؛ وتُظهر «هدايته» للناس فيها عن النجاح المبتغى . وبالتالي يستساغ هنا الظن بأن الكرامة تحوي مضمونا كامنا تحت ركام حوادث عدة وهو السعي للاغتناء الروحي والرحيل في طلب الكمال . والامر اذن عبارة عن مظهر من مظاهر «نشاط» الانسان الكامل يعبّر بالكرامات عن احواله النفسية وعن همومه اللاواعية وامانيه المكبوت منها والمقهور . فالحج هنا تصوير رمزي للتفريد الصوفي .

٤ ـ ممتلكات الصوفي في كرامة رابعة :

هنا فاجعة تخبر عن رجل يطلب من الجنيد ان يدفنه ، لانه يتنبأ بموته ،

ويسلم امانة الى مغن شاب مصري هي : **مرقعة وعصا وركوة** . وتنتهي الدراما بأن يستلم المصري الوديعة تلك ويمتلكها ثم يذهب (اليافعي ، ١٠٦ – ١٠٧) . قد تدل الهيكلية العامة على انتقال التراث الصوفي في المكان والزمان ، وعلى فقر الصوفي عند خروجه من الدنيا ... ؛ لكن الاهم هنا هو القيمة او الرمز الذي يمثله كل من الادوات الصوفية المذكورة ، ثم رمز المكان (المسجد) الذي حصل فيه انتقال تلك الاشياء .

بعد معرفة مسرح هذه الكرامة (في المسجد وبعد الصلاة) واشخاصها (صوفي، والجنيد ، ومغن مصري ، واشياء صوفية) ، علينا الان محاولة التقاط الرموز التي قد تشرح لنا المضمون الكامن واللغة المقنعة والتعابير الصوفية الخاصة .

أ / رمز العصا : يظهر تدبّر التراث الشعبي وتفسيرات الاحلام والاساطير والكرامات ان العصا رمز للراعي ، وللمسافر يتوكأ عليها ، وللمؤدب او الاب وصاحب السلطة (العصا من الجنة ، كما يقول التراث) . وهي رمز جنسي ذكري، في العربية وغيرها من الحضارات واللغات ؛ ورمز للانبعاث والتجدد اذ ان عصا موسى شيء «اوله عود وآخره روح» كما يقول عنها البسطامي (اليافعي ، ٧٢) ، وبالعصا تضرب الارض فينبجس الماء ، وتكسر في حالة موت عزيز او شخصية هامة ...

وضمن السياق الصوفي نجد العصا رمزا للمجاهدة والتشظف اي للسفر والتعب وحاجة البدن لشيء يتوكأ عليه كي يستطيع المسير . انها اذن عون بدني ، ومن ثمت فهي مساعدة نفسية تقوي السالك وتعزز مكابداته . من جهة اخرى ، ان شئنا الإيغال في كسر رمز العصا قلنا لعلها اشارة الى انتصار الصوفي على بدنه اي الى نجاحه في قهر شهواته ومن ثمت انتقاله الى الروحي ؛ وعلى ذلك تكون العصا هنا رمزا للسلطة على الحسي او للصوفي وقد صار مرشدا او شيخا كاملا. يجترح بها الكرامات ويحقق امانيه .

ب / رمز الركوة (او الكاس) : الاساطير والقصص الشعبية والمعتقدات الكثيرة التي تتكلم عن الكأس او الركوة تظهر لنا هذه الاخيرة حمالة لعدة رموز . فالشرب من طاسة معينة يمنح الهدوء ويشفي ، ورش مائها يغيّر المخلوقات والقوانين ... والكاس تطهّر ، وقد لا يظمأ المرء ابدا اذا استعمل نوعا خاصا منها ، وبالتالي فكأنه يخلد .

وللركوة ، في الكرامات ، عدا وظائفها المألوفة والعامية ، ادوار كثيرة نستخلص اهمها وهو الاشارة الى القلب وكأس الحب ، ومرآة الصوفي ؛ وبصفتها

الاداة التي بها يحصل هذا على كل ما يبتغي (عند رابعة مثلا) ، فانها ترمز الى الوفرة اي الاستغناء عن اغراض الدنيا .

والصوفية التي تحمل ركوة والتي عليها مرقعة استطاعت ان تجمع الغنم والشاة اي هي بلغت الكمال والتحقق . اذن ، الركوة هنا رمز صوفي للوفرة وهو ما نجده في التراث العربي عموما ؛ ورمز للقلب الذي اصبح وعاء يتلقى الالهام وبلغ المكاشفة اي العرفان والمعرفة الحدسية . الركوة كنز الصوفي ، وهي النفس ، والانقداح ، والتحقق الروحي ، وإكسير الحياة . كانها الصورة الاخرى لوعاء (هاون) الكيميائي في صنعته .

والآن ، لقد صار غير شاق ولوج رمز المرقعة اي ثوب الصوفي الدال على المكابدات والتخلي ومن ثمت على التحول الروحي والتحقق . فالمرقعة تمظهر لحالة نفسية مترفعة ، وتعبير عن غاية سامية .

بعد ذلك كله ، ما هو التفسير لكرامتنا هذه ؟ وبعد امتلاك مفاتيحها ما عساها تكون من الداخل ؟ لن نطيل ؛ وتحليلنا الذي نفترضه الاسلم يرى القضية تعبيرا عن التجدد النفسي والتحول والاهتداء سيما وانها جرت في المسجد الذي يرمز الى التطهر والحياة المتجددة . انها تعبير عن تجربة التفريد وامتلاك وهضم رموز التحقق متمثلة في ادوات الصوفي التي هي سلطة على البدن (العصا) ، ووعاء هو القلب الذي يتلقى العرفان (الركوة) وانقطاع بل تحول روحي متمثل في المرقعة.

ان الشخص الذي قدم للجنيد ليخبره عن موته ويسلّم الادوات ، هو جانب من شخصية الجنيد نفسه يسقط . فما تمثله مرحلة الشباب (قوى جسدية ، غرائز ، رغبات في التمدد وفي متع الحياة) هي التي ماتت في تجربة الجنيد ؛ وذلك كي يبقى من شخصيته ما نجده من قيم ورموز في المرقعة والركوة والعصا. فمكان التقاء الغريب بالجنيد ، وحديثهما المأساوي ، والنهاية ايضا ، ادلة تؤيد الاخذ بالقول ان الامر تجربة تحول نحو الاكمل ، وسير باتجاه تمثل رموز روحية. واذن فالرواية تعبير محزن عن انبعاث في مسار حياة الصوفي الحزينة .

٥ ـ العلاقة الصوفية بالسلطة والممنوع :

اشتهر شرطي بأخذه اموال المؤمنين ؛ فيرفض الجنيد الصلاة عليه . لكنه يدخل الجنة . ويراه صوفيّنا في منامه وعليه الثياب الخضر متبخترا ثم قائلا ان الله يعفو عمن يعتمد عليه، وعن المطرودين والمذنبين (اليافعي، ص ١٠٧ــ١٠٨).

يرى التحليل الذاتاني (وفق العوامل الذاتية) في ظهور الشرطي هنا ما يدفع للاعتقاد بأن اتجاهات داخلية ، في شخصية الحالم، لا تسير وفق القواعد او التمثلات الاجتماعية . وبالتالي ، فالجنيد يتصدى للسلطة ، او انه يقف موقفا سلبيا منها ؛ ويخاف من اكتشافها لذلك . لا يمثل الشرطي هنا الوازع الاخلاقي او الادبي الذي يحارب اتجاه اللص او المذنب في النفسية . وليس هو المراقبة كما يعرّفها التحليل النفسي ، ولا الخفير على المثل والقيم : انه يعبر هنا عن ان الجنيد يهتم بعالم الممنوع ، لا عن الانا العليا في الشخصية الصوفية .

لكن التفسير الموضوعاني اقرب للواقع : اي ان القضية هنا ، لارتباطها العضوي بالمجتمع ، تظهر تجسيدا لنزعة الارجاء (عدم محاكمة السلطة بارجاء ذلك لعالم الغيب) والسلبية والتواكل . ان الشرطي رغم تسلطه يدخل الجنة بعفو الله ، ويلبس الثياب الخضر (رمز الحياة الخالدة) في النعيم ؛ فهو يعلّم الحفاظ على قيم دينية هي في خدمة الحاكمين وتقول بالايحاء والتقنع : مهما فعلت السلطة ، فالله سيعفو عنها ؛ انه يتوب عن المطرودين والمذنبين ايضا . وهذا تبرير ، وتنظيف لصفحة أولي الامر . وفي جميع الاحوال فالكرامة هذه دعوة للاغضاء ، بل وللتخلي عن المطالبة بالعدل والحق ؛ هي ارجائية الاتجاه والتعليم مهما بدا للوهلة الاولى انها تجسد التسامح او مباديء خلقية . انها تقاوم الذهنية الايجابية والرد المباشر (١٤) .

ومن النوافل الاشارة الى ما خلفته مثل هذه الرواية الصوفية من اواليات سلبية في الوعي الجماعي العربي . انها هنا ، اذا وعينا بطرائق مجابهة التصوف للمجتمع ، تخدم السلطة ، وتعمق الانهزامية ، وتمهد للانحلالية والاستسلام المتواكل . ونظراؤها من الكرامات كثير ومشدد على التجمل والصبر والتحمل، وعلى انتظار الثمار الحسنة لهذا الشقاء الارضي . ولعل في هدم الصوفي لذاته، او ايحاءاته لها بتحمل البلاء والرضى به ، صدى لنزعة مازوخية ترددت منعكسة على الانسان العربي فجعلته يلتذ بالالم ويعبد حزنه . كما انعكست آثارها في الركيزة اللا ايجابية ، او في اللانشاطية ، التي انمازت بها الذات العربية ذات مدة .

٦ ـ رموز الغرق والماء في كرامة أخرى :

ابطال الاسطورة الصوفية هنا هم الجنيد والسقطي ؛ ثم ولد يغرق فتناديه

---

١٤ ـ اذا اخذنا الشرطي كرمز لملك الموت ، او للهول ، كما يرى ابن سيرين (تفسير ... ، ١٤٨) برز امامنا تفسيران آخران لهذه الكرامة . بعدئذ يغدو يسيرا دمج هذين معا لتقاربهما ...

امه وتعيده الى بيتها . والسبب السحري لهذا الفعل الاعجوبة ان الام ، كما يقول الجنيد ، كانت «مراعية لما لله .. وهذا حكم من كان مراعيا لما لله» (اليافعي ، ص ١٤١) . يبدو ان جل ما في الامر هو طريقة تعليمية تلح على ان المحافظة على المثل الدينية تنجي النفس ، وتنقذ من الخطيئة (الغرق) فبها فقط يعـود الميت (المتمثل هنا بالغريق) الى البيت (الصلاح ، الجنه او الخلود). وتلك المثل وحدها تحيي ، وترفع فوق القدَر والقانون الطبيعي .

أ / **التفسير الفلسفي** : لكن ، الا تحمل هذه الرواية تفسيرا مجازيا ؟ ربما ، سيما وان الهدف الرئيسي لها هو الوصول الى المجاز . على هذا ، نستطيع الزعم بأن الولد الذي غرق كناية عن النفس (١٥) التي تهبط من اعلى وتقع سجينة فـي الجسد . اما النداء الذي انتشل الغريق واعاده للحياة فهو امل النفس وحنينها للخلاص بالتصوف . بمعنى اننا نجد هنا الجنيد يحمّل استاذه السقطي ما فعله افلاطون بسقراط . ثم انه ، من جهة ثانية ، يجسد مذهب افلوطين في النفس تجسيدا رمزيا سيتكرر باشكال مماثلة على يد فريد الدين العطار مثلا ، وغيره من المتصوفة ، بل وعلى يد ابن سينا من الفلاسفة في قصيدته : «هبطت اليـك مـن ...» .

ب / **التفسير النفسي** : بناء على ما سبق ان اشرنا اليه من رموز الماء والام والابن ، نبيح الان لنفسنا الزعم بأن السيرورة هنا تشبه العملية النفسية التي بها يتم انتشال (اظهار) طاقات خلاقة (الولد) من اللاوعي (النهر ، الماء) لوضعها امام الوعي بغية تمثلها وتوضيحها وعقلنتها .

ج / اخذ الكرامة على انها تعبير بالرموز عن النضج والولادة الثانية :

فلنطبّق المبدأ الاساسي الذي لاحظناه ينبيء عن عملية تمثل القيم الصوفية في معظم الكرامات السابقة . بذلك نستطيع القول ان تلك القصة تعبير لتجربة التكامل النفسي او تحرر النفس بواسطة التصوف : فالعودة للحياة عودة روحيـة اي انبعاث صوفي بعد غرق في عالم الواقع والجسد . والخلاصة ، ان للكرامـة الواحدة اكثر من دلالة واحدة . ومن الخطل الاخذ بتفسير واحد ضيق نطبقـه بتعسف وحتمية على كل الميادين والحالات .

---

١٥ ـ الانسان هو النفس ، او ان النفس هي النفس (بفتح الفاء) ، امر معروف في التراث الفكري العربي : في علم الكلام (الملل والنحل للشهرستاني ، مثلا) ، والتصوف بشكل بارز ، وتأويل الاحلام ، والفلسفة . بل ان اللغة تقدم السند الاقوى في هذا المجال ؛ وذلك ما فعله ابن سيرين مثلا.

٧ ـ المتسول كوليّ مجتبى ، الفقير هو الصوفي :

يحتج الجنيد في سره على فقير «عليه آثار الدلال والنسك يسأل الناس» . وفي منامه يأتيه هذا محمولا على خوان ويقولون له : كل لحمه ، فقد اغتبته . وفي اليوم التالي يأتي الجنيد مفتشا عن المتسول الذي عرف السر فورا فقال : «لا تعد الى مثلها يا ابا القاسم» . هنا يندمج الصوفي المثالي في شخصية القديس الهندي (في البراهمانية ، الجائينية وغيرهما) . اذن ، فالمثل الهندية تنتقل او توافق ما يدعو اليه الجنيد من محافظة على سلوكية تعمل على بناء المجتمع المغلق، والانسان المطيع الذي يحسن الظن بالناس ، ولا ينتقد بقدر ما يرجيء ويتقبل . هذا ما يظهر الوحدة في الاساطير الصوفية الجنيدية ، وانفتاحها ـ من جذورها ـ على بعضها ، وتساندها المتكامل ، وتمثيلها النموذجي للقيم الصوفية .

لكن اخذنا الذاتي لهذه الحوارية السعيدة النهاية يقود الى ان نميز فيها عدة رموز ربما يكون اهمها ما تعنيه جملة تقول ان المتسول كان «يتناول الماء من أطراف ورق البقل» (١٦) . هل هذا يعني انه كان يجمع الندى او الطل ؟ في الحالة الايجابية علينا فهم الندى على انه رمز للعطاء الالهي ، وللطهارة ـ وهذا الفهم للندى عالمي ؛ موجود في حضارات كثيرة ـ وبالتالي تكون الكرامة تعبيرا عن تجربة التكامل حيث يسعى الصوفي (المتسوّل ، الفقير) لالتقاط وتسوّل او تمثل الروح (١٧) .

٨ ـ تحسر الجارية على نعيم مفقود :

وهذه كرامة تمثل الانتقال من الغنى والرئاسة والعمار الى الكآبة والهوان والخراب . فجارية واحدة تعبر عن ذلك التحول ـ وتنطق باسم القيم الصوفية ـ قائلة : «هكذا حالة الدنيا ...» ، او «الويل لمن عرفته الدنيا» . وتمثل هذه الجارية ايضا الوفاء لذكرى الغنى وصاحب الدار ، وتحلل الحب ومنازله ، وصفة الحب والمحبوب . ذلك انها لازمت منازل الاحباب مع ما هي فيه من شظف واحزان الفراق (اليافعي ، ص ١٥٤ ـ ١٥٥) .

---

١٦ ـ اليافعي ، ١٥٢ ـ ١٥٣ .

١٧ ـ وهكذا تكون الرموز هنا كما يلي : اكل لحم البشر هو الغيبة . المتسوّل : الفقير ، الصوفي (فقير لله) الذي يتسول الصلاح اي يتمثله بمشقة بدنية ونفسية . التسول: تعبير عن التجربة الصوفية وعن سيرورة التكامل الشاقة . الماء او الطل والندى : الطهارة والقيم الروحية .

نجد، من الوجهة الظاهرية، ان في هذه القطعة الادبية الرمزية كثيرا من التبشير اللامباشر ، بل والوعظ الصريح ايضا ، في مجالات اخلاقية وصوفية عموما . ثم ان دعوة الفقير للتمسك بالوفاء للغني تجد هنا مجالا رحبا . يضاف الى ذلك نداء للتخلي ، وللزهد في الغنى والرئاسة والعمار .

ومن وجهة اخرى ، ان في الامر ما هو ابعد من كل ذلك ايضا . فهذه الرمزية تقرب كثيرا من الفهم الافلوطيني للنفس (١٨) : **الجارية** هي النفس ، **وبكاء** الاولى على عالمها المفقود (حيث الغنى والجمال والقصور) هو حنين النفس الى عالمها العلوي حيث كانت تنعم بالسعادة . اما **الخراب** فهو الوقوع في سجن البدن ؛ اما **المحبة** ومنازلها فهي طريقة العودة وامل العاشق . اخيرا ، تصلح القصة لان تكون حديثا بالرمز عن خطيئة افقدت الصوفي هناءه ، فأخذ يبكي تكفيرا واملا بعودة الى الصفاء السابق . وقد راينا اكثر من كرامة تجسد تجربة الخطأ ثم المسعى لتجاوزه .. والخلاصة ، ان في هذه الرواية رموزا خاصة ـ جارية ، بستان ، قصر (١٩) ـ مما يتيح قراءتها من وجوه تسمح كلها بل وتدفع الى الاخذ بكون الكرامة تعبيرا عن تجربة التفريد حسب نظرية الجنيد في العرفان والميثاق .

٩ ـ رموز الزعفران (والذهب) والخضر في كرامة اخيرة :

بعد ان يكتشف الصوفي التحقق، وخلال هذا الاكتشاف، ينتقل الى التعبير عن تجربته بالرموز ، والاحلام ، والامثال ، والقصص الشعبية ؛ وبالفولكلور عموما . ولذلك يرى التحليل ان لا غنى عن هذه الوسائل كلها ان شئنا فهم عالم الصوفيين الخاص ، واصطلاحاتهم . ففي عرس ، كان الواحد من الابدال (٢٠) يضرب بيده الى الهواء ويأخذ شيئا ، فيطرحه من درّ وياقوت . وقال الجنيد : ضربت بيدي، فأخذت **زعفرانا** . فقال له الخضر (٢١) : ما كان في الجماعة من اهدي ما يصلح العرس غيرك (٢٢) . ما هي وجوه قراءة هذه الكرامة ، وما مفاتيحها ؟

---

١٨ ـ را. : الكرامة السادسة .

١٩ ـ البستان والقصر والشجرة من رموز التفريد في التصوف الاسلامي وفي اعمال يونغ ، مثلا ، وفي دنيا الاحلام والاساطير والقصص والتجارب الروحية العالمية .

٢٠ ـ الابدال ، او البدلاء على الاصح ، سبعة رجال ... الجرجاني ١٩ ؛ ابن عربي ، ١١٦ .

٢١ ـ يكون الخضر ، في التجربة الصوفية وفي التفريد ، رمزا للعلم اللدني .

٢٢ ـ النبهاني ، جامع ، ج١ ، ص ١٢ . الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص٢٤٣ .

أ / الفرضية الاولى : الزعفران **لون الذهب** ، ولون الشمس ؛ وبالتالي **فهو** لون البطولة . يعني ان الكرامة المقصود منها اظهار بطولة الجنيد ، **تظهر ذلك** بالرمز . فالزعفران ، من حيث اللون ، يوحي **بالشمس التي هي رمز البطل في** الاساطير والمعتقدات والحكايات . اذن ، الجنيد هو هنا كالشمس او **كالذهب ؛** وافضل الالوان لون هديته .

ب / الفرضية الثانية : الزعفران والذهب يتشاركان في اللون الاسمى . وهو اللون الرامز **للتحقق** ، او لتجربة التفريد الصوفية التي هي **هضم القيم** الصوفية ، **او هي بلوغ الصوفي مناه الروحي** ، بلوغه التكامل الشخصي باخضاع رغباته وسلوكه وتفكيره لغاية موحدة وواحدة ومنسّقة للذات . **في تجربة** التفريد ، يتم السلام الداخلي عند الصوفي ، لانه يتجاوز التناقضات الاساسية : بين البدن والروح ، بين نوازع القلب والعقل ، بين متطلبات الواقع ونداءات المثل العليا ، بين المشكلات النفسية والحياتية ... قد تكون تلك الوحدة ، او الانسجام الداخلي ، لصالح المثل والروح على حساب قهر البدن والهروب . لكن ذلك موضوع آخر ، مختلف ، سوف نعود اليه عند محاكمة التجربة الصوفية من حيث النجاح والصوابية .

بعدئذ ، ان يكون الجنيد قدم الزعفران كهدية قال عنها الخضر انها افضل ما قدم الابدال ، قضية تعبيرية عن تجربة التفريد الجنيدية ، او التحقق ، المرموز اليها باللون الاصفر ، لون الهدية .

فاللون الاصفر ، رمز **للمعرفة الحدسية** . وهذه ، في التصوف ام عند يونغ مثلا ، اكمل معرفة لانها كشفية ، وإلهام ، وانقداح في القلب*، او نور **يقذف** في الصدر دون كسب ولا خبرة سابقة او استدلال ... على ذلك يكون الزعفران في الكرامة عملية يقصد الجنيد بها القول انه بلغ المعرفة الحدسية المرموز اليها باللون المذكور .

ج / الفرضية الثالثة : ارتباط التصوف بعلم الكيمياء يدفعنا لافتراض يقيم علاقة بين الزعفران في الاول والذهب المنشود في الثاني . من ثمت فالزعفران رمز للذهب ، لإكسير الحياة ، لغاية الكيميائي من ابحاثه وتجربته الحياتية . وحيث ان تجربة الكيميائي هي التحويل من الادنى الى الاعلى او من الخسيس الى الرفيع ، فاننا نستطيع ان نرى في **الحصول على الزعفران حصولا على الذهب** اي نجاح الكيميائي في نشاطاته النفسية الساعية للتكامل (نظير الصوفي) والارتفاع .

د / الفرضية الرابعة : في التقاليد العربية القديمة ان الزعفران يقي البيت

من «السام والابرص» (٢٣) . وعليه ، فالهدية التي قدمها الجنيد من الهـــواء للزوجين **تهدف لوقاية البيت** . لا بد منها ، وهي نافعة ؛ يلجأ اليها الناس عموما، وكذا يفعل الجنيد الذي تنبه الى منفعة الزعفران ، سيما وان رفاقه قدمـــــوا الاموال ، والحلى .

هـ / الفرضية الخامسة : من المعروف في التراث الشعبي ان **الزعفران رمز جنسي** : انه منشط للباه ، ومقو" . وما يزال كذلك في بعض الاوساط ، يستعمله متوسطو العمر مثلا كشراب . وفي الحديث النبوي ، في البخاري وغيره ، ان النبي نهى المحرم عن لبس الثوب المصبوغ بالزعفران فهذا يقوي جوهر الروح فيعين على الباه . وقد نهى المحرم عن الباه (٢٤) . ونجد ذلـــك ايضا في الطب والمداواة كما عرفهما العرب . فالقزويني مثلا ينقل عن ابن سينا الصفات المنشطة للجنس التي هي للنبات المذكور (٢٥) ؛ ويورد السيوطي الزعفران كمنشـــــط للباه (٢٦) .

كل القرائن ، في هذه الكرامة ، ترجح التفسير الجنسي ــ وان كنا لا نستبعد غيره ، فنحن لا نقول بتفسير واحد ــ ابتداء من كون مسرح الاحداث يقوم فـــي حفلة عرس ، وانتهاء بزوارهم كصوفيين يكبتون الرغبة الجنسية التي تأبى الا ان تعبر عن ذاتها بالرمز ، او بالاشارة في لغة قوم دعوا انفسهم «اهل الحقيقة» .

١٠ ــ ختام الجلسة :

الكرامات الصوفية قصص ذات طابع تعليمي ، كخرافات ايزوب او عبد الله بن المقفع وأحمد شوقي . تهتم بالاشارة والتجسيم والتمثيل فتخدم العامي والمريد، وتعطي . وقد تحمل الكثير بين ثناياها مما يعجز عنه الكلام العادي ، والمنطق . لكن ، رغم كل شيء ، ان كثرتها تنم عن ذهنية لا تهاجم بل تداور ، ولا تعارك وتقتحم بل تدور وتناور . انها تقيّة ، و خوف من الصراحة وتحمل المسؤولية والاقرار بالحرية الفردية . تشجع الغنائية ، وهدهدة الاحلام والطبيعة ، وتسلي؛ وذلك على حساب الحس النقدي ، والذات المفكرة ، والعقل الباحث او المحاجج.

---

٢٣ ــ ابن منظور ، لسان العرب . الفيروزابادي ، ج٢ ، ص ٤٠ .

٢٤ ــ انظر لنسنك Wensinck ، ١ ، ٤٥٥ . ابن حنبل ، ٢ ، ٤٧ ، ٥٢ . البخاري١٣.

٢٥ ــ القزويني ، عجائب المخلوقات ، ص ٣٢١ ــ ٣٢٢ .

٢٦ ــ جلال الدين السيوطي ، الرحمة في الطب والحكمة (دمشق ، مكتبة الحضارة ، د.ت.) ، ص ١٣٦ .

ومن الجهة المقابلة ان اخذ الكرامات كوسيلة تعبيرية خاصة ، عند طائفة مجتمعية وثقافية خاصة ، لا يمنع الاخذ بالتفسير القائم على ان الكرامة ترجمة تجربة تجدد نفسي ما دامت تحدث عموما في مكان عبادة ؛ ذلك ان هذا المكان يرمز للتجديد النفسي ولحياة جديدة مصبوغة بالايمان . وقد رأينا حالات عدة من هذا الادب الاسطوري تعود الى هذا المنحى ؛ وحللنا حالات تقرب من تجربة النضج والتكامل ، واخرى كانت منمنمة او تصويرة لطيفة لرموز صوفية بحتة : الركوة والعصا والمرقعة ، تجميع الندى عن الاوراق ، النظرية الجنيدية في الميثاق. لكن الناحية الاطفى فيها كانت التركيز على المفاهيم الاخلاقية لنقشها نقشا عميقا في الوعي والسلوك : الصدق ، محبة الله ، تقديس المتصوف ورعايته ، وما الى ذلك مما يجسد المثل الصوفية . لا نغفل اخيرا ان في تلك المثل ما يجوز أن يقبل كدرس للحكام ايضا ، او كنقد للمجتمع المبتعد عن الاخلاق آنذاك . الا انه ، وكما سبق ، نقد يختلف حدة وصراحة عما يجب مما يبدي الغياب الملحوظ تماما للوعي التاريخي .

الفصل السابع

الجدلية والصراع في الأسطورة والكرامة

ــ مقدمة، بعض طرائق التعبير في الاسطورة والكرامة .

ــ القسم الاول : تحليل الكرامات الواردة في «كشف المحجوب » .

١ ــ جدلية الرئيس والعبد (الشيخ والمريد) .
٢ ــ جدلية ابليس وآدم (الخير والشر) .
٣ ــ جدلية الواقع والخيال (الصحو والسكر = عالم الغيب وعالم الشهادة) .
٤ ــ جدلية العزلة والمجتمع .
٥ ــ جدلية الانسان والله .

ــ القسم الثاني : تحليل الكرامات الواردة في «تذكرة الاولياء» .

١ ــ تصوير لحياة الجنيد وسلوكه .
٢ ــ تصوير لمفاهيم اقتصادية صوفية .

٣ ـ تصوير لمفاهيم اخلاقية صوفية .
٤ ـ تصوير لجدلية الشيخ والمريد او الحاكم والشعب .
٥ ـ الجهاد النفسي والجهاد اللفظي .

ـ القسم الثالث : الكرامات الواردة في «نفحات الانس» .

مقدمة ، التعبير الصوفي بالاستعارة والحكاية :

الاستعارة تعبير اغنى من اللغة العمومية المالوفة ؛ وهي ايضا تعبير مكثف ، سهل الانتقال ، غزير المنفع تعليميا (١) بسبب انه غير تقريري ، ولا هو وعظي مباشر ، ولا يلجا للمناهج المنطقية . من جهة اخرى ، لا يصلح الكلام الشائع لحمل ثقل وزخم العرفان ، ولا للترجمة عن التجربة الروحية ، والعواطف الفردية . لقد اشار الصوفيون مرارا الى عجز اللغة في حد ذاتها او عدم امانتها في **التوصيل** من جهة ، وفي **التعبير** من جهة اخرى . وهكذا هاجموا «علم الورق» ، والمعبرين عن التصوف ؛ واكتشفوا مصطلحا خاصا هو (**(السمسمة)**) (٢) .

بيد انه يجب ان لا نغفل ايضا الدوافع الاجتماعية السياسية ، التي حملتهم على اللجوء الى الحكاية يحمّلونها تعليمهم او الفكرة والتجربة الخاصة بهم . فقد اتهموا بالجنون ، وبالشعوذة ، وبالاشتغال بعلم الصنعة ــ وهو ما كان فعلا ، في حالات عديدة ــ كما رمي بعضهم بالزندقة، والكفر ، واللعب بعقول العامة، الخ... هذا ما كان يدعوهم لان ينكبوا على القصة الرمزية يختفون وراءها من الفقهاء او التهم ، وتغطي شطحاتهم من نقمة السلطة او الضغوط الاجتماعية . ومن هنا كونها تظهر طريقة صراع مع الحرية المكبوتة ، وتهرّب من المجابهة والفعل المباشر.

تعتبر كرامات الجنيد في «الرسالة القشيرية» ، وفي «اللمع» ، وفي «التعرف ...» ، وفي «حلية الاولياء» ، اقرب زمنيا وروحا الى مذهب الجنيد بل

---

١ ــ الحكايات الصوفية عبارة عن جنود (الطوسي ، اللمع ، ص ٢٧٥) .

٢ ــ «السمسمة معرفة تدق عن العبارة والبيان» (الجرجاني ، التعريفات ، ص ٥٣) ؛ وهي عند ابن عربي (اصطلاحات ، ص ١١٩) : «معرفة تدق عن العبارة» .

وسلوكه المعروف . ولا يبتعد الهُجويري في «كشف المحجوب» (٣) عن ذلك الخط . اما العطار ، في «تذكرة الاولياء» (٤) ، فيبدو وكأنه يضع شيئا من نفسه ونفَسه في رواياته عن الجنيد . وقبل ان نبدأ بأخذ ما قدمه الهُجويري الذي يعطي للثنائية منزلة اولى ووحيدة (ثنائية الشيخ والمريد ، آدم وابليس ، الصحو والسكر) في سيرورة التجربة الروحية وفي السعي عن التوازن ، ينبغي الاعتراف بان لا دراسة كاملة او مستوفية للتصوف ان اغفلنا الكتابات الفارسية ــ الغنية جمنا والثرّة ــ في هذا المجال (٥) .

ومرة اخرى نقول اننا نعجز عن اعطاء النظرة الكاملة ، وعن التقاط الرموز ، وعن فهم تطور حركة ومصطلحات التصوف ، ان لم نأخذ بالحسبان ما تحتفظ به الفارسية من كنوز لما تنقل الى العربية بعد . من يغفل نجم الدين كبري ، مثلا ، يبقى دون الفهم المستوعب والمستنفد للفكر الصوفي الاسلامي .

القسم الاول : تحليل الكرامات الواردة في «كشف المحجوب»

١ ــ جدلية المريد ــ الشيخ :

في عدة مجالات ، تؤدي الكرامة وظيفة تعليمية ، كما سبق . تذهب احيانا في تنظيمها للعلاقة ــ ومن ثمت في مباديء التربية الصوفية ــ بين المريد وشيخه الى حد القمع ، دون الاكتفاء بطلب الطاعة والاقتداء . وهكذا فالقول الصوفي : «من لا شيخ له فشيخه الشيطان» ، او على المريد ان يكون بين يدي شيخه «كالميت بين يدي الغاسل» ، يتحول في الاستعارة الصوفية الى حكاية غيبية المقومات ، تأخذ من الدين جذورها لتقمع **«العبد»** وتكرس اولوية **«السيد»** . فتقيد الاول ضمن حدود ، مستغلة **«مبدأ الاحاطة»** القائل ان الفرد لا يحيط بما

---

٣ ــ استعملنا ، في هذه الدراسة ، ترجمته الانكليزية . كما نشكر د. علينقي منزوي الذي تفضل فنقل الفصل الخاص بالجنيد من الفارسية الى العربية ، مما سهل المقارنة بين النصين الانكليزي والفارسي .

٤ ــ استعملنا النص الانكليزي . ونشكر د. احمد لواساني الذي نقل من الفارسية الى العربية بعض النصوص .

٥ ــ نذكر هنا جهود د. سيد حسين نصر في مجال الدراسات الصوفية الحديثة حيث يبدو المؤلف شديد الالتصاق والقرب من اسلافه الاوائل : العطار ، ابن ابي الخير ، البسطامي ، الخ...

يعلوه بل بما دونه ؛ وان الشيخ يبقى الاعلم والمشرف : يتصل بالله ويرسل النبي محمد للمريد في المنام ان هو شاء (فلا موجب بالتالي لان يغتر هذا ان رأى النبي في حلمه ، لان شيخه يكون قد علم به وتدخل بذلك مسبقا) .

لا بد اذن من المحافظة القاسية على مستوى في الدرجة والاحاطة في النظام الصوفي : مسافة اجتماعية تفرق بين من هو فوق او مستتر ، وبين من هم تحت او عند الظاهر (المقارنة : الغيب والشهادة ، السكر والصحو ، وغيرهما من الاثنينيات المتناقضة) . وهكذا تظهر التربية ، او لنقل التاديب او التعليم ، في الفكر الصوفي سحقا لشخصية المتعلم وتلقينا اعمى مع الطاعة التامة ؛ فهي غير حرة ولا تؤمن بحرية المريد وشخصيته وكرامته . انها تعلم الانتظام ، والائتمار باوامر السيد (والحاكم من وراء ذلك) والشعور بدونية المنزلة ازاءه . لكن يبدو ان هذا السيد يمتثل عادة اذا رات جماعة ان هذا المريد او ذاك يستحق ان يتكلم فيهم . في ذلك شبه مراعاة لراي الجماعة ، وهو متنفس من الحرية ، او امل ما مفتوح امام الطموحين ؛ مما يحافظ على الانضباط **ويمتص بعضا من نقمة مكبوتة**، او من احتجاج محتمل .

بيد انه تجب الاشارة ايضا الى ان هذه الكرامة تظهر لنا قيمة الجنيد في نظر الناس ، وشهرته التي لم تكن الا لتؤثر في نفسية خاله : تواضعا مصطنعا او غيره ، او تشككا ... يبدو ذلك من قوله : «درجة الجنيد اعلى من درجتي» ... مهما يكن ، فان هذا يحافظ على منزلة خاله ، ويقر له بها في الوقت عينه الذي يتعجل فيه امور وهي اطاعة طلب مشايخ بغداد بأن يتكلم فيهم .

نجد هذه الكرامة نفسها في القشيري (ت ٤٦٥) ، وهو معاصر للهجويري (ت ٤٦٩) ، وهي تلاقي تفضيلا : يختارها ابن الحنبلي ، وابن خلكان ، وابن كثير، واليافعي . وفي التشديد على ايرادها تعبير لا واع عن الرغبة بها ، وتوافقها مع الذات العربية من حيث النزعة الاستسلامية . ان التواكلية من حيث انها سمة في الحضارة العربية ، بنت التصوف وربيبته من جهة ، غذاها وغذته في عمليات انكفاء على الذات واستغراق في التأمل واللحاق بالاشراق والحدس على حساب النظر العقلي ، والمجابهة المتحدية . من جهة اخرى ، نجد القمع الذي يفرضه الشيخ والتقديس الذي يطلبه يتوازيان، في الواقع ، مع القمع والتقديس في عمل السلطة السياسية . لذا يكون التصوف عادة في خدمة الحاكم ، فيعكس ويدعم الانقياد والاستسلام . ويتوافق ذلك كله مع بنية العائلة في مجتمعنا الابوي حيث ان سلطة الاب ، او قمعه لاولاده وزوجته ، تذهب الى درجة تعمّق

الطاعة فيهم ، ومن ثمت الرضوخ عندهم في المجال المجتمعي .

٢ ـ الشيخ والمريد ، نظرة ثانية :

يروي الهُجويري «حكاية» اخرى قريبة : احد المريدين يترك الجنيد استياء، ثم يرجع ليجربه في سؤال . يرد الجنيد : «اذا كنت تريد جوابا لفظيا فهو ان كنت جربت نفسك لست بحاجة الى تجربتي . وان اردت جوابا معنويا فهو اني قد عزلتك عن ولايتك» . تسير الحكاية هذه في ركاب السابقة ، وتنضح بنفس المقاصد : ابقاء المريد (او الشعب) في مكانه ، وتسويغ استعمال المثل الاعلى لوسائل العنف ، اي لنقيضه تماما . انها مفارقة ؛ فللحفاظ على ما يظنه المفكر اخلاقيا يلجأ الى ما هو لا اخلاقي ؛ وما هذه سوى مفارقة واحدة من بين الكثيرات في الثقافة الصوفية .

وتنتهي الكرامة بجعل المريد يتوب بعد ان «يسود" وجهه في الحال» . ومتى تمت توبته يستقر في درجته ، مستمعا بطاعة الى قول الشيخ : «أما علمت ان أولياء الله مستولون على الاسرار ، وانت غير قادر على ازعاجهم» ؟. وباختصار يلجأ الصوفي (كالحاكم ، والاب) الى قوة الدين وسلطة ما ورائية ليفرض سلطته ويقمع الميل للتغيير .

يذكرنا ، هنا ، المريد بنده في التصوف الهندي : «انتفاشن» **Antevashin** ، وال «ادهنكرن» **Adhinakrin** . الطاعة ، وخدمة المعلم ، والموقف المتقبل هو المطلوب لقيادة المبتدىء باتجاه ان يلتقط بيده هو الحقيقة .

٣ ـ الجدلية الثانية ، ابليس ـ آدم (الخير ـ الشر) :

يُجري الجنيد مع ابليس حوارا يقوم على ارضية من التصور الديني الاسلامي لما يمثله من مبادىء ، وتصويره الادبي بشكل شيخ وقور وشخصية مترابطة . يدافع هذا عن دوره الاغوائي ، وبطريقة منطقية ، بعقلانية تحيّر الجنيد . فكان هذا مقتنع ضمنا بالموقف الابليسي ولذا يلجأ للايمان كي يحمي نفسه من الكفر . انها عملية اقناع الذات للذات بأن ابليس كان فعلا ، في عدم سجوده لآدم ، عاصيا لله ومستحقا اللعنة الى يوم الدين. انها تغطية لنزعة تشككية عند الجنيد، وهي نزعة تثير العقول وما تزال . كان الحلاج الاجرا اذ ذهب بالشوط حتى

نهايته ، واتبع ما قاده اليه الفكر فكان كمفكر حر ينطلق من مقدمات ويرتضي ما تقوده اليه النتائج : لقد جعل من ابليس ملاكا مؤمنا ، ندا لله ، وانه قام بدور ايجابي ، ضروري . وسوف تحتل هذه الفكرة ــ المنعطف منزلة مرموقة في الوعي الصوفي المتأخر . لقد ذهب الفكر الصوفي ، في تسامحه وشموله وانسانيته ، الى حد اعتبار ابليس ضحية او كبش فداء؛ فوحده ابليس قبل ان يقوم بدور يصعب ان يختاره ضعيف .

يجعل الجنيد من الشيطان قدرة تدافع عن علة وجودها ، وعن وظيفتها التي تطل على اعمق ما في الانسان فتسمع نداء القلب ، وتهتف لرغبات ، وتدخل في مسرحية كونية اشخاصها الله والانسان تعالج عملية الخلق ذاتها والوجود البشري ...

ولهذه الكرامة ، بالطبع ، دلالة اخرى : فلسان الجنيد ــ الذي يدير الحوار على مسرح همومه الدينية في صراعها مع نظره العقلي ــ يقع في الرغبة بتقييم فائق للأنا . تود الحوارية بطريقة مقنعة ايضا ، اظهار عصمة الجنيد (فقد احضر ثم دحض ذلك الشيطان) ، فهي كرامة تجلله بالاكبار ، وتتبدى عن طاقات تغلب على نزعات الشر ، والقوى الغرائزية ، والنقص ، وسائر ما يمثله الشيطان . لقد كان الجنيد ، كما ينبه الهجويري ، صاحب «لطائف ورموز» . فكانه ، في اختصار ، يود تصوير انتصاره على الجانب الشهواني والبدني في شخصيته كانتصار للقيم الروحية . كل ما في الامر ، حسب رأينا ، هو تعبير عن الفعل الصوفي ، ان لم يكن عن نظرة دينية لما يرمز اليه الشيطان ، وللشيطان فعلا ان لم يكن هذا رمزا لقوى معينة في الانسان .

٤ ــ الجدلية الثالثة (الصحو والسكر ، الجنيد ــ الحلاج) :

من الملحوظ في الفكر الصوفي وجود ثنائية حادة اقرب ما تكون الى الفكرة ونقيضها : الصحو والسكر ، الغيب والشهادة ، المريد والشيخ ، الفناء والبقاء، الفرق والجمع ... تبرز الحكاية الاخيرة للهجويري الخلاف بين مذهبين : الاول يغلّب الصحو ويمثله الجنيد ؛ والثاني يقول بالسكر ، وعلى قمته الحلاج . يبدو الاول رافضا يد الحلاج قائلا : «ليس لنا مع المجانين صحبة» ، وداحضا لقوله «الصحو والسكر صفتان للعبد المحجوب عن ربه حتى تفنى اوصافه» . ذلك ان الجنيد يرى ، بالعكس ، ان الصحو عبارة عن صحة حال العبد مع الحق . وهذا لا يدخل تحت صفات العبد واكتساب الخلق . كما يرفض الجنيد الشطح ، فيخاطب الحلاج : «ارى في كلامك يا ابن منصور فضولا كثيرا وعبارات لا طائل تحتها » .

تقودنا هذه الحكاية الى طبيعة العلاقة القائمة والمشدودة بين الجنيد والحلاج، بين الصحو والسكر ، بين السر والعلانية ، بين الاعتدال والتطرف ، بين الكلام للعامة والشطح . وترمي لاستنكار الاتجاه الثاني في هذه الافكار ، اي للتبرؤ من الحلاج ومن مراميه في التقرب من الجنيد ، والتتلمذ له ، والتغطي بسلطته . انها محاولات مدرسة بغداد في رفض الحلاجية ، وغسل اليدين من التهم للصوفيين بالكفر والزندقة . ولعل تلك المدرسة نسجت هذه الحكاية ، فروتها على لسان الجنيد امعانا منها في الحيطة ، ورغبة في التنصل واظهار الرفض للمواقف التي لا تكتم ما تسميه بالسر الالهي . في عبارة اخيرة ، انها حلقة فـــي الصراع ، الصراع باللفظ والاسطورة ، بين اتجاهين متناقضين ربما لا تكون السلطة بعيدة عن اذكاء اواره . لم يتفرد الهجويري بقص هذه الحكاية . وذلك مؤيد آخر لزعمنا بانها مختلقة شديدة الصلة بالتصارع او بالقرائن التاريخية . بمعنى ان قيمتها الاجتماعية ، في نظرنا ، اكبر واولى من اية دلالة اخرى لها . ومن المهم اخيرا ، ان نرى في تغليب الصحو على السكر اخذا للتصوف يجعله اقرب للواقع وللعملي. بمعنى ان الحكاية تجسّد مذهب الجنيد في جعل الاتصال بالله (وحدة الشهود) طريقة لانارة المجتمع ، ولارشاد المريدين ، وما الى ذلك .

القسم الثاني : تحليل الكرامات الواردة في «تذكرة الاولياء»

يجمع العطار (ت ٦١٨ / ١٢٢١) في «تذكرة الاولياء» حكايات كثيرة عن الجنيد لعله تلقفها من أفواه مريدي هذا ، او من الناس عموما . وهنا تعترضنا مشكلة اولى هي تلك الوفرة في عددها (٢٠ حكاية) . لعل المردّ كون «التذكرة» خاصة بذلك ، وانها تروي عن كل صوفي تذكره وفرة من الحكايات ؛ وعندئذ يجب علينا البحث في صحة نسب كل حكاية ، ومن بعد في صدقها .

لا شك في انه لا وجود لاختلاق مطلق : لا بد من وجود وجه ما واقعي فيه، او نسبة ما من الحقيقة . الكذب كظاهرة نفسية ــ اجتماعيـــة تخضع لقوانين . واختلاقات العطار لها دلالات ، تماما كرسوم الاطفال ، وفي الاضطرابات العقلية ، او في ادعاءات ومزاعم اي كاذب . لا نتكلم عن أوالية الاسقاط فقط ، فاللاوعي والاعماق والكوامن تظهر على السطح في الرواية (راجع : رائز تفهم الموضوع ، رائز رورشاخ) التي نعيد سردها بعد الاستماع اليها او في الحادثة التي نشاهدها بأم العين (راجع : سيكولوجيا الشهادة) .

الا ان «اساطير» العطار ، وان خضعت لهذا القانون النفسي فيجب عدم اغفال جانب آخر ايضا يدعم شيئا من صحتها : لقد جمعها من ألسنة الناس بحيث انها

تعكس بذلك تمثلات اجتماعية ومظاهر من الوعي الجماعي . فالقصة الشعبية ، كالامثال والاحلام ، شواهد يهتم بها علم نفس الاعماق ، ونلجأ اليها لفهم **الانسان**، وتطوره ، وبعض البنى في الثقافة والحضارة . والاهم ، ترهات ــ حكايا **العطار** تتداخل عموما ، تأكل بعضها البعض ، تتكرر مع تعديلات طفيفة احيانا ، وينسب بعضها احيانا اخرى الى اكثر من واحد . وهي ، في جميع الاحوال ، اطلالة على النفس البشرية ، وتمظهر لكوامن اللاوعي البشري ، وانعكاسات لتحدي الانسان ولتمثلاته الجماعية للعالم .

بعد تناول تفصيلي سابق ، صار ممكنا الان التعرض باقتضاب لما نظنه معنى مضمرا في الكرامات . فهذه قابلة للاخذ ضمن اتجاهات رئيسية تحدد شخصية الجنيد ، وبعض مفاهيمه ، بحسب منظور العطار :

١ ــ تصوير لحياة الجنيد وسلوكه :

يظهر ذلك في الكرامة الاولى (التي تجعل السري لا يقبل الصدقة من والد الجنيد ويقبلها من الجنيد نفسه. كان شخصا نابغا منذ طفولته: لقد اقنع خاله بكلام صوفي يعجب ويتفوق على كل كلام .

أ / وتبرز هذه الكرامة ايضا فهم الجنيد **للكرم الالهي** الذي هو خاص بالصوفي (السقطي) لكونه شخصا فقيرا ، **وللعدل الالهي** وهو خاص بوالد الجنيد (العامة ، الفقهاء ، علماء الكلام) اذ شغلهم بالدنيا . وذلك **اللطف** قائم على صعيد ارفع من صعيد العدل مما يذكرنا بمفهوم النعمة او المحبة في المسيحية . ومن جهة ثانية، نلتقي هنا فهم الجنيد **للحرية** : ان الصوفي حر ان يقبل او يرفض ما يقدم له ، لانه موضع لطف الله ؛ بينما الانسان العادي غير حر او مجبر ليس عليه الا ان يفعل . اذن ، الحرية خاصة فقط بمن افنى ارادته في ارادة الله ، اي بمن لا يتعارض في سلوكه ورغباته مع الارادة الالهية وحظي بالنعمة . اخيرا ، تفضيل الابن على الاب يدل هنا على ان الاول يمثل ، بنظر الصوفي ، العالم الروحي والقيم ؛ بينما يكون الثاني مرتبطا بالجانب العملي ، الاجتماعي والمادي .

ب / تنبيء الكرامة الثانية ، هي ايضا ، عن نبوغ الجنيد وهو في السابعة. كان في الحج مع خاله ، واجاب عن : **ما الشكر** ، بحيث تفوق على ٤٠٠ شيخ كانوا حاضرين ، بقوله : «هو أن لا يستعان بنعمه على معاصيه» . وهكذا تظهر الكرامتان الاولى والثانية مكانة الجنيد في قلب السقطي ، واهتمام الاول بالشؤون الصوفية ، ، بلاغته منذ نعومة اظفاره . وتكرر اخرى ان تأثير كلامه او لسانه في

الناس عميق : يجعل البعض يصرخون ، او يغشى عليهم ، او يموتون اعجابا وتجاوبا (العطار ، ٢٠٤) . ويتكلم عن التوحيد في كل مرة كلاما يختلف عن سابقتها (العطار ، ٢٠٦) . ثم ان فراسته فمن النوع الاعظم ايضا .

ج / وفي اخرى يوضع **تحت الاختبار** ، اذ يرسل له الخليفة جارية جميلة لتغويه وبذا يتخلص منه الناس . لكنه ينفخ عليها فتموت . لا شك ان الغاية هنا هي اظهار ورعه من جهة ؛ لكنها تنم ايضا عن وظيفة تعليمية : شد ازر الصوفي ضد الغواية والنزعات الجنسية . وحتى اذا اخذنا الجارية على انها كناية عن الدنيا والجاه — كما رأينا في عدة كرامات — فاننا نبقى ضمن الدلالة نفسها التي هي وضع القيم الروحية في المنزلة الاولى ، وتعبير السالك عن تحوله و هتدائه .

د / وفي «استعراض» آخر ، يرذل الجنيد الطب الذي يوصيه بعدم غسل عينيه بالماء . ويفعل العكس مؤمنا بأن الشفاء الحقيقي من عمل الخالق وحده ؛ وهو ما حصل معه وشفاه . وبعد ايضا ، هناك حوارية بينه وبين ابليس (الذي طالما اثار اهتمام الصوفية ، وهو اهتمام يبلغ ذروته عند الجنيد) تنم عن قلق الصوفي ازاء مشكلة ارادة الله ، او مشكلة الخير والشر (العطار ، ٢٠٥) ، وطاعة الله ومعصيته . هنا يطرح الجنيد السؤال على نفسه ويتخيل الجواب الذي يقنعه ويقنع المتسائل ويثبت على القيم الروحية .

٢ ــ تصوير صوفي لمفاهيم اقتصادية :

يرفض الجنيد ٥٠٠ دينار من شخص غني، لان هذا الاخير يحتاج دائما للمزيد؛ بينما الصوفي الذي لا يملك شيئا لا يبغي امتلاك ادنى شيء (دعوة للفقر) لانه لا يحتاج لشيء (العطار ، ٢٠٦) . والرواية الثامنة تجعله يندم لانه يغتاب بل يلوم في فكره شخصا متسولا (نفسه ، ٢٠٦ ــ ٢٠٧ راجع تفاصيلها في اليافعي) . وتاسعة تلوّن النشاط الاقتصادي بالتصوف : كان الجنيد في مكة ، دخل دكان الحلاق ، وسأله بالله ان يحلق له . فما كان من الحلاق الا ان ترك زبونه قائلا : عندما يذكر اسم الله فكل شيء يجب ان ينتظر ؛ ثم رفض اخذ اجرة بل وهدية ثمينة (٦) . ان **اسم الله يحل** هنا مشكلة الصوفي الاقتصادية ، وفي الوقت نفسه فالقضية دعوة لاخضاع العامي . ولنتوغل ابعد ، ان في القصة صورة للمدينة الخيالية الصوفية ــ بل والشعبية ــ حيث يحل مجرّد التلفظ باسم الله محل

---

٦ ــ راجعها ايضا في القشيري ، ١٩١ .

دفع المال والعمل بأجر . وفي رواية تالية نجد الجنيد يشهد لمصلحة اللص الذي سرق له قميصه ، ويسامح السارق ، ويرفض امتلاك شيء ما .

في هذه الكرامات الثلاث تكريس للتسول ولعدم النشاطية ، ولعدم الامتلاك والتخلي عن كل رغبة : تلك هي اهم ركائز الذهنية الصوفية ونظرتها للمجتمع .

٣ ـ تصوير لمفاهيم أخلاقية ، الاخلاص ، الصدق ، الصبر والاهتمام بالغير :

ينظّر الجنيد هذه المفاهيم في نصوصه الصوفية . وفي الكرامات المنسوبة له ، او المروية عنه ، ما يؤكد تلك النصوص ويجلوها بالرواية والصورة . نجد ذلك في الرواية السابقة التي تقول ان الجنيد عندما راى لصا مصلوبا في بغداد تقدم منه وقبل قدمه ، وعلل ذلك : بأن المصلوب كان رجلا حقيقيا في مهنته وقام بعمله على اكمل وجه . لقد صلب من اجل اخلاصه لمبادئه وان كانت غير اخلاقية : لقد وهب اللص المهنة حياته عينها . كما نجد المفاهيم عينها في رواية عن امراة اضاعت ابنها . ولم يحل الجنيد مشكلتها الا بعد ان تأكد له صبرها وقولها الحقيقة (اوردها القشيري ايضا . را. : الرسالة ، ١٣٩) . ثم اننا نجد التضحية بالذات في رواية للجنيد مع ابي حفص الحداد حيث يحددها الاول بالقول : التضحية بالذات تعني ان لا تنظر الى نفسك كمضحٍ بالذات ، وان لا تنسب الى نفسك كل ما تفعله . وكذلك يرى الجنيد في رده على احدهم كان يشكو قلة الاخوان : ان لدينا الكثير لفعله تجاه مساعدة الناس والتضحية امامهم.

اخيرا ، تظهر الكرامات التي يوردها العطار للجنيد كون هذا الاخير يفهم العبادات والتكاليف فهما منزها يتبدى ذلك مثلا في (خذ الحج لا كطقس بحدوده التقليدية ، بل من حيث هو اعمق وفي القلب (العطار ، ٢١١ . قارن : رابعة ، البسطامي ، الحلاج ، الخ.) .

٤ ـ تصوير لجدلية الشيخ والمريد او الحاكم والشعب :

يشدد العطار على علاقة غير متوازية بين ذينك الطرفين ، ويمثل تلك الجدلية بينهما في عدة كرامات لا ينفرد في سردها اذ نجد معظمها في القشيري او غيره من مؤرخي التصوف :

ـ تظهر الاولى الجنيد لا يخضع لطلب شيخه (السري) في ان يتكلم في الناس

الا بعد ان راى في منامه النبي . لكن رد السري يكون في انه راى في منامه الله يخبره بانه سيرسل النبي (الشيخ ← المريد = الله ← النبي) . فيعتذر المريد ، ويرضخ .

ـ ظن احد المريدين انه بلغ الكمال ، واكتفى بنفسه ازاء الشيخ . ينهض من منامه فيرى نفسه على مزبلة بالقرب من عظام .

ـ وآخر كان مريدا للجنيد اخطا ... فاسود وجهه . رجع الى الشيخ فعاوده لونه الطبيعي . ورابع اخطا .. ثم رجع وقبل قدمي الجنيد . ومريدون عشرون شككوا في تفضيل الشيخ لاحد رفاقهم ، تابوا بعد ان قدم البرهان : اعطى كل منهم طيرا لذبحه في مكان لا يراه فيه احد . المفضل رجع دون ذبح لعصفور ؛ لقد عرف ان الله يراه في غياب كل بشري .

ونجد هذا التشديد على اطاعة الشيخ تتعمق عند ابن عربي ــ وستكون فيما بعد اعنف وشديدة الضرر اجتماعيا وفكريا ــ فيوصلها الى درجة يجعل الخضر نفسه يتدخل ليقول : «سلم الى الشيخ مقالته» ، اي لا تنازعه حتى وان كنت الاعرف .

٥ ــ الجهاد النفسي والجهاد اللفظي وبواسطة الادعية :

يجعل العطار جهاد الصوفي لفظيا ، واقتصارا على الجلوس في القرنة للتعبد والدعوة بالتوفيق للاخرين . لقد هدى الجنيد احد الرهبان عندما سأل هذا عن معنى قول رسول الله : «احذروا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» . وفي رواية ثانية كان الجنيد مع ثمانية (٧) من مريديه الخلص في الجهاد ؛ استشهدوا. ولما تطلع الى السماء راى تسعة نعوش ، فظن ان التاسع له . لكن قاتل التلاميذ تقدم منه قائلا : ارجع الى بغداد وكن شيخ الطائفة فيها ؛ واعرض عليّ الاسلام. فاسلم ثم قتل ، بنفس السيف الذي قتل به تلاميذ الجنيد ، ثمانية من الاعداء ، ثم استشهد . وراى الجنيد روح هذا تعتلي النعش ، وتختفي مع النعوش الاخرى .

ان اخذنا الكرامة هذه ــ والكثير جدا مما هو سحب على نموذجها او غرارها ــ

---

٧ ــ للعدد ثمانية رمز او اكثر من رمز واحد . ابه يرتبط بمعتقد ديني حول الملائكة والعرش.

على انها تُحكى للناس وامام الملا ، فاننا مرة اخرى ، نلاحظ الانفصام في الشخصية الصوفية : انها لا تحارب الواقع ، اي لا تشترك بالحملات ضد البيزنطيين مثلا ولا في الدفاع عن الثغور . الا انها ، من جهة مقابلة ، وكرد على شعور عميق بالذنب ، تغطي كسلها بالحرب اللفظية مصوّرة انها تقوم بحماية الامة كلها وانها ضرورية تجاهد ضد اعداء وهميين او تخلقهم لتحل مشكلتها . لكننا قد نظلم القوم ، وهم اهل الباطن والحالات النفسية ، ان اغفلنا الجانب الرمزي في الجهاد (جهاد ضد الشهوات) وكون الكرامة موجهة احيانا لتعليم المريد . اخيرا، وفي الاسطورة التي تروي وفاة الجنيد ، نلاحظ وجود عدة اشارات تنبه الى شخصيته : التقيد بالكتاب والسنة ، قراءة القرآن ، تصور شعبي للآخرة ، استعماله للسبحة بأصابعه . ونجد فيها عدة رموز : **الحمامة** البيضاء كرمز للمحبة ، **والصقر** الابيض كرمز سماوي .

تلك هي الروايات او الكرامات التي يوردها العطار في معرض تقديمه للجنيد ؛ وهي نماذج لما يقوله عن اي صوفي آخر . اكتفينا بمجرد الالماع الى بعضها ، بينما اطلنا في الوقوف عند الاخرى التي بدت محملة برموز او غائصة في حقيقة النفس البشرية .

القسم الثالث : تحليل الكرامات الواردة في «نفحات الانس»

يعده الجامي (ت ٨٩٨) من الطبقة الثانية ؛ ولا يقلل من مدح هذا الجنيد فيكرر ما قيل عنه من انه امام ، ومرجع ، وسيد ، و... ، وانه من ثلاثة مشايخ لا رابع لهم ، وانه يجسم العقل ، ورمز الادب الكامل ، ويجعل كل من صحبه في منتهى الادب .

ومن جهة الكرامات ــ الروايات التي يذكرها جامي في «نفحات ...» (٨) ، فهي مستقاة من هنا وهناك : القشيري ، اليافعي ... تتعلق الاولى بطفولة الجنيد عندما حدد الشكر بشكل جيد ؛ لكن الجامي هنا لا يوسع في الامر كما فصله

---

٨ ــ نقلها لنا من الفارسية الدكتور منزوي . اما «نفحات الانس» فهو مترجم الى العربية وما يزال مخطوطا ، كما نعلم ، موجودا في المكتبة الوطنية بباريس ، رقم ١٣٧٠ . له عدة طبعات فارسية ؛ راجع :

Storey, Persian Literature, a bibliographical survey, tI, 2, p. 954 , No. 1274 .

العطار مثلا . اما الثانية فيأخذها عن اليافعي ، كما يصرح ، وهي عن السري الذي طلب من الجنيد ان يتكلم في الناس . لم ينفذ هذا ، الا بعد ان راى النبي في المنام يأمره بذلك . وقد سبق الكلام عن هذه الكرامات ؛ فنتوقف .

مراجع خاصة بالفصل السابع

* آربري، تراث فارس، ترجمة كفافي والساداتي وخفاجه والخشاب .

* شيراز مدينة الأولياء، ترجمة سامي مكارم .

* جامي ، ليلى والمجنون ، ترجمة محمد غ . هلال .

* الخشاب (يحيى –) ، حكايات فارسية ، القاهرة ، سلسلة الألف كتاب .

* الخشاب وعبد الوهاب عزام ، ترجمة جهار مقالة .

* القيسي (احمد ناجي –) ، ترجمة منطق الطير للعطار .

الفصل الثامن

تكامل الأحلام والكرامات في اللاوعي والوعي

الاحلام ، منذ القديم ، ذات منزلة مرموقة في اهتمامات الانسان . وقلّ ان كانت محاولات تفسيرها تبتعد عن المعتقدات الدينية . تتمتع في التراث العربي باهمية : نظر فيها الفيلسوف والعامي ورجال الدين والساحر ... انتفع المتصوفون من نظرات هؤلاء ، ومن التراث الشعبي ، ومن كل ما التقوا به . قدموا ، في هذا المجال ، مساهمة غير ضئيلة من الوجهة النفسية . الا انهم اسرفوا في اعطاء الحلم طابعا واساسا دينيا . لم يكتفوا باللجوء المقبول الى ما جاء من «تفسيرات احلام» في القرآن (١) ، بل ذهبوا الى اضفاء القداسة على حلم الصوفي . فشددوا على دور الرؤيا ، وتغليفها بأردية سحرية ، وجعلها في خدمة القيم الصوفية . وفي محاولتهم لتقريب الصوفي (الولي) من النبي ، الصقوا الرؤيا بالنبوة ، واقاموا اللحمة بينهما .

الرؤيا وجه آخر للكرامة : يتفقان ويتساندان ، ويكملان بعضهما البعض لقيامهما على المبدأ عينه . ويتمم الصوفي في نومه ما يفعله في اليقظة . اي انه يبقى فوق المألوف ، مقدسا . فبرؤياه يحل كل مشكلة ، ويعطي الرد على كل غامض وسؤال ، ويغطي كل عجز . حتى بعد وفاته ، نجد الصوفي يأتي أتباعه في المنام ليقدم لهم الارشاد ، فيقر هذا على عمله ، ويؤنب ذاك ؛ كأن تأثيره لا ينقطع ، وكان تقديس السلف لما يظهر بعد زيفا .

---

١ ــ رؤيا يوسف (سورة يوسف: ٤) ؛ رؤيا ابراهيم حيث يقول لابنه: «يا بنيّ اني ارى في المنام اني اذبحك ...» (الصافات : ١٠٢ ــ ١٠٥) ؛ رؤيا عزيز مصر : «اني ارى سبع بقرات سمان ...» (يوسف : ٤٣) .

١ ـ الرؤيا والحلم :

يميز الصوفي بين الرؤيا والحلم : تكون بشرى ، وهي حسنة ، ومن الله . ففي الحديث : «الرؤيا من الله والحلم من الشيطان» (٣) . وهي «نوع من انـواع الكرامات» ، وتحقيق «خواطر ترد على القلب ، واحوال تتصور في الوهم» (٤) . بسبب تلك النظرة للرؤيا نجد الصوفي يتقبل النوم الذي هو ، في التصوف ، سبب خروج آدم من الجنة ، والذي هو اخو الموت ، وغير موجود في الجنة ، وضد العلم : «ان نعسة في الف سنة فضيحة» ، يقول الشبلي . فالنوم ضروري للعاصي والخاطيء ؛ بينما هو حرام على السالك : «كل نوم على المحب حرام» . لكـن الصوفي يرى في النوم ظاهرة مقبولة لكونها توفر الفرص للرؤيا .

٢ ـ ربط الرؤيا بالنبوة :

يربط المسلم بين الرؤيا والنبوة . ظهر ذلك اولا في الاحاديث النبوية ذاتها : «اول ما بديء به النبي (ص) من الوحي ، الرؤيا الصادقة» (٥) ، وان «بعض الرؤى جزء من النبوة» (٦) ، «الرؤيا من اللـه ...» (٧) ، و«الرؤيا الصادقة مـن الله» (٨) . ثم ان الرؤيا الصالحة ، وتسمى الحلم الحسن (٩) ، «جزء من ستـة واربعين جزءا من النبوة» ✶ (لان نبوة محمد كانت ثلاثة وعشرين عاما ، منها ستة اشهر كان الوحي يجيء فيها في صورة رؤيا) .

لا شك ان لهذه الاحاديث النبوية تأثيرها في اعطاء اهمية للاحلام في الفكر العربي . وما يزال الصوفي اليوم ، كما كان في السابق ، يوليها منزلة اولى من حيث الايمان بها على انها نافذته على الروحي ، او هي جسر بينه وبين الغيبي .

---

٢ ـ لم نفعل ذلك في هذا الفصل متبعين تعريفات التهانوي للرؤيا التي هي «الحلم وكل ما يرى في المنام» .

٣ ـ رواه البخاري والترمذي ومالك ...

٤ ـ القشيري ، الرسالة (بيروت ، ١٩٥٧) ، ص ١٧٥ .

٥ ـ رواه البخاري والترمذي وابن حنبل ... (فنسنك ، ص ٢١٤) .

٦ ـ رواه البخاري والترمذي ومالك والطيالسي (فنسنك ، ص ٢١٤) .

٧ و٨ ـ نفسه .

٩ ـ النوع المضاد هو ما يسمى : اضغاث احلام ؛ وهو الحلم الذي تدركه النفس بواسطة الخيال والوساوس الشيطانية ... (التهانوي ، ٣ ، ٨٩) .

✶ حديث مشهور (راجعه في ابن خلدون ، المقدمة ، ٨٨٢) .

واعطى الصوفيون الكبار لاحلامهم قيمة لرفع الذات ، وللتقريب بينهم وبين النبي . وهكذا نلاحظ ان الصوفي يداور بواسطتها او عبرها النبوة : منهم من وضع نفسه فوق الانبياء (البسطامي ، السهروردي ...) ، او قد يقدس النبي كشريك او كسابق ورائد لآراء صوفية او في الكشف والمشاهدة . لكن ، في نهاية الشوط ، لا يرى بطلنا في النبي اشياء كثيرة غير محصول عليها بواسطة التصوف . فالنبي يوحى له بملك ، اما هو فينبهه **الله بالرؤيا الصالحة** (١٠) . او بالخاطر وما الى ذلك من طرائق العرفان والاتصال بالغيب التي منها على سبيل المثال :

البواده : «ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة» . **والبارقة** التي هي: «لائحة ترد من الجناب الاقدس وتنطفيء سريعا ، وهي من اوائل الكشف ومباديه» . **والبرق** : اول ما يبدو للعبد من اللوامع النورية ، فيدعوه الى الدخول في حضرة القرب من الرب للسير في الله» . **الخاطر** ، وهو «ما يرد على القلب والضمير من خطاب ... وقد يكون كل وارد لا تعمل لك فيه» . **الوارد** : «ما يرد على القلب من خواطر محمودة من غير تحمل» (١١) .

مثل هذه الطرق في تلقي العرفان ، وهذه الانقداحات ترد القلب والوعي فتوصل ما بين عالمي الحس والغيب عن طريق القلب وبالحدس ، هي طرق عبّدها وسلكها الصوفي كي تربطه بالله وتقربه من النبي قيمة ومعرفة وسلوكا . واللوائح والطوالع واللوامع ، من جهة اخرى ، التي «هي من صفات اصحاب البدايات الصاعدين في الترقي بالقلب ، فلم يدم لهم بعد ضياء شموس المعارف» (١٢) هي ايضا تغيرات في لون الغاية الاساسيةللصوفي التي تطلب التشبه بالانبياء والاستطالة بالقامة نحو عالم الملكوت .

٣ ــ الرؤيا والغيب (الصوفي والله) :

يستعمل الصوفي ، كما سبق ، رؤياه لبلوغ الوحي ومحاورة الله او النبي . فالرؤيا طريقة معرفة ، وواسطة اتصال بالغيب ، وفرصة لاستقبال التعاليم من

---

١٠ ــ النبي (كما يقول الجرجاني ، التعريفات ، ١٠٥) : «من اوحي له بملك ، او الهم في قلبه ، او نبه بالرؤيا الصالحة» .

١١ ــ را. تعريفات عدة المصطلحات في : الجرجاني ، ابن عربي . القاشي ، السراج الطوسي ، القشيري ...

١٢ ــ القشيري ، الرسالة (ط. بيروت) ، ٤٠ .

الكائن الاسمى . **بالكشف** يرى الصوفي الملائكة وارواح الانبياء فيخاطب هؤلاء ويشاهدهم و«يقتبس منهم فوائد» ، ويسمع اصواتهم وهو في حال من اليقظة والوعي (١٣) . اما **الرؤيا** فتتم في النوم ، وهنا تزول المسافة بين «الرائي» والغيب : يخاطبه الله ، ويجري حوار ؛ وهكذا يتوحد في الذات الصوفية عالما
والغيب: يخاطبه الله ، ويجري حوارا معه؛ وهكذا يتوحد في الذات الصوفية عالما
ويصعد في معراجه فوق الانبياء حتى يبلغ الله ، ثم يقذف بنفسه في اللهب ، في ذات الله . بل وقد يرتفع فوق الله ايضا ، ويصبح الله محتاجا له وما أشبه من اقوال (يراجع معراج البسطامي مثلا) .

٤ ــ الرؤيا والعقل :

يجعل الفيلسوف العربي النبوة عملا من نشاطات المخيلة ومرتبطا بالحلم (١٤)؛ ويساوي بين الفيلسوف والنبي اذ كلاهما يتلقى من الاعلى والخارج حكمة ــ هي واحدة في جوهرها لا في اثوابها ــ بواسطة «جهاز استقبال» هو العقل عند الاول، والمخيلة عند الثاني . ومن هذه الزاوية راى الفيلسوف مكانة الصوفي ، وجعل من التصوف استمرارا او شكلا من اشكال النبوة .

اما الصوفي الذي رأى نفسه نبيا مكتوبا بحروف اخرى ، او يملك «جهاز النبي» ومنهجه اي الرؤيا الصادقة ، فقد دفع نفسه لا الى مقارنتها بالفيلسوف بل لتضئيل شانه وشان الفلسفة برمتها . فالصوفي الذي يحاور الله ، ويتلقى العرفان بالانقداح والالهام ، والذي يبني الذات فيجعلها تسمو فوق العبادات والعادات والمجتمع وحتى الانبياء ، لا يقبل لنفسه ان يأخذ شيئا من الفيلسوف او ان يعترف بفنه . ان الغزالي ، او الملاّ صدرا ، او ابن سبعين ، لا يرى الفيلسوف اكثر من ثرثار ، وضال . لا يعرف الطريق ولا قيمة الوقت ولا الحقيقة (١٥) . بذلك يوضع العقل ، من حيث هو طريقة معرفة ، دون المخيلة ودون الرؤيا منزلة وقدرة وكمالا ؛ وتكون وظيفته تأويل الرموز والامثال وسائر

---

١٣ ــ الغزالي ، المنقذ ، ص ٣٩ .

١٤ ــ راء ، مثلا ، ابن سينا ، في اثبات النبوات وتأويل رموزهم وامثالهم (تسع رسائل ، ص ١٢٠ ــ ١٢٢) .

١٥ ــ يقول ابن سبعين ، مثلا ، ان ابن رشد قصير الباع ، قليل المرفة ، بليد التصور غير مدرك ... وان الفارابي مضطرب ومتناقض ، وان ابن سينا مموّه ومسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة . اما هجوم الملاصدرا ، والغزالي في تهافت الفلاسفة ، فكان اقسى .

ما تعطيه النبوة او المخيلة من جهة ، والرؤيا الصادقة والاحلام من جهة اخرى .

٥ ـ تاويل الاحلام والبحث عن رموزها :

ان اول من يفرض نفسه ، في مجال تفسير الاحلام والرؤى (١٦) ، هو ابـن سيرين (؟) الذي يدعو المفسر لان يكون ملما بالاحاديث، ولسان العرب ، واشتقاق الالفاظ ، وهيئات الناس ... ، والذي تنبه الى مناهج سليمة تقترب في نواح عديدة من معطيات التحليل النفسي المعاصرة .

من الامثلة على منهجه ، تأويله الاحلام باللجوء للقرآن . فيقول : «التأويل من القرآن ، فكالبيض يعبر عنه بالنسوة لقوله تعالى : «كأنهن بيض مكنـــون» . او كاللحم الطري يعبر عنه بالغيبة لقوله تعالى : ايحب احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه» . ويربط التاويل بالتراث الشعبي (حكايا ، امثال ، اقوال سائرة) ، وبالاسماء (١٧) ؛ ويلجأ لاستخلاص او لاستعمال الرموز (١٨) ، ولسلوك الشخص صاحب الرؤيا وهمومه ومذهبه الفكري ، فيدرس ماضيه واصله وحاضره وتطلعاته واوضاعه العائلية ...

اجتاف الصوفيون عطاء ابن سيرين ، فتبنثوا شتى اقواله بعد ان غطوها بثوب ديني اسمك . نجد ذلك عند القشيري (١٩) ، وعند الغزالي ، و... ، والنابلسي. لكن اعجاب الغزالي به كان ملحوظا فكرر بعض التفسيرات السيرينية منها مثلا : ان احدهم راى «كانه يصب الزيت في الزيتون . فقال (ابن سيرين) له : ان كان تحتك جارية فهي امك قد سبيت وبيعت واشتريتها انت ولا تعرف . فكـــان كذلك» (٢٠) . وهكذا يتبنى الغزالي اتجاهات ابن سيرين ، مما جعله يهتم **بالرموز** التي عليها يرى ضرورة اقامة تاويل القرآن والحديث والرؤى . فالرموز صلـــة

---

١٦ ـ عن اسماء كتب في تعبير الرؤيا ، راء : ابن النديم ، الفهرست ، ٣٧٨ .

١٧ ـ السفرجل في المنام يدل على السفر «لان شطره سفر» ؛ السوسن يدل على الســوء (وهنا يستشهد ا. س. بالشعر) ؛ الكمثرى على الثراء (راء : تفسير الاحلام ، ٩ ـ ١٠) . ويفسر الاسنان بانها تعبير عن الاقارب لكون الاسنان في الاصل اللغوي تعني الاقارب .

١٨ ـ يرى ا.س. المرآة والخاتم ، مثلا ، رمزين للمراة .)والراس رمز للرئيس ، والبساط للدنيا الصالحة (يقارن بين البساط وبسط العيش) .

١٩ ـ القشيري ، الرسالة (ط. بيروت) ، ١٦١ .

٢٠ ـ الغزالي ، جواهر القرآن ، ص ٢٩ .

الوصل بين عالمي الغيب والشهادة ، او تقيم الموازنة بينهما ، وطريقة معرفة العالم الارفع . يقول : ان الكلمة «تحتها رموز واشارات الى معنى خفي يدركها من يدرك الموازنة والمناسبة بين عالم الملك وعالم الشهادة ، وبين عالم الغيب والملكوت. اذ ما من شيء في عالم الملك والشهادة الا وهو مثال لأمر روحاني من عالم الملكوت كأنه هو في روحه ومعناه ، وليس هو هو في صورته وقالبه» (٢١) .

توحد الرموز ، كما بدا ، بين عالمي الملك والملكوت ؛ فبها وحدها نتخطى ثنائيتهما . **وعالم الشهادة مناسب وموازن لعالم الغيب** (٢٢) ، وما هو في الاول مثال لما هو روحاني وعنده (٢٣) . ولعل هذا التناسب والتوازن كان ، كما نرى ، من العوامل التي دفعت الى نظرية الانسان الكامل المعروفة في الفكر الصوفي .

اذن ، يقوم التفسير ، في نظر الغزالي ، على وجود تلك الموازنة ؛ والتي من يعرفها يطلع على تأويل المتشابهات في القرآن والسنة (٢٤) . ويشرح الغزالي بناء على تلك النظرة عدة رموز خاصة بالتصوف مثل : الكبريت الاحمر ، المسك الاذفر ، العود ... ويدعو لاتباع منهجه قائلا : «واستنبط الباقي من نفسك ، وحل الرمز فيه ان اطقت وكنت من اهله» (الجواهر ، ص ٣٥) .

وعلى الصعيد الشعبي الواسع ، كان للاحلام دور كبير في توجيه السلوك والتفكير باتجاه كان لمصلحة المشعوذين والمختصين بحساب الجمل وما اليه او بالكسب عن طريق سهل وملتو .

٦ ــ الوظائف الاعدادية والتطهيرية للرؤيا عند الصوفي :

يستعمل الصوفي الرؤيا اداة . فهي وسيلة تثبيتية لجدول القيم الخاصة به، وطريقة اقناعية للذات اولا ، وللغير . كما انها اشبه ما تبدو احيانا باوالية لاواعية لتبرير النوم الذي لا يراه الصوفي نافما . والاهم انها خادم يساعد ويؤدي وظائف ، فهي تصور القيم الصوفية بألوان متميزة ، وتمحور الطبيعة والتاريخ

---

٢١ ــ نفسه ، ص ٢٨ .

٢٢ ــ نفسه ، ص ٣٦ ــ ٣٧ .

٢٣ ــ نتذكر هنا النظرية الافلاطونية في المثل او في التشارك بين عالمي المثل والواقع .

٢٤ ــ جواهر القرآن ، الفصل السادس .

حول الانا الفردية التي تدعي بلوغ عالم الملكوت لارشاد عالم الملك ولانارة المجتمع بنور الكمال والفضائل .

وليست وظيفتها توكيد القيم الصوفية ونرجستها فقط ، فهي ايضا تقوم بدور التنفيس او اشباع الغرائز والميول المكبوتة . ونجد بعضها رواية لحوادث صادمة ، او لذكرى (تذكر) حادثة اليمة ، او قصًا لخوف شخصي وهمّ ذاتي. من جهة اخرى ، وفي تحليلنا ، ان الرؤيا اعداد لقبول عالم فكري معين : تحضر الارادة والسلوك لحياة السالك الجديدة . في اختصار ، هي تعبيرات عن الافكار المتسلطة ، وتخفيف لتوتر ، وتفريغ لطاقة مشدودة . هنا تكمن مهمتها في المحافظة على الصحة الانفعالية للصوفي ، واقامة الاستقرار بين الانا والحقل . واذن ، فلا غرو في ان نرى دراسة الرؤيا طريقة لاستكشاف لاوعي الصوفي او للتعرف على مكبوتاته من جروح وتطلعات وعوامل تعويض واكمال لوعيه وحياته الواقعية . والرؤيا ، بالتالي ، تعبير خاص ، واداة توصّل وطريقة نقل . وهي رمزية ، تشبع امنيته في ترك الواقع ، واقامة صلة مع كائنات العالم الاعلى . بذلك يستمر في سلوكه ، وتتثبت اقدامه ، وينال مكافآت ويحظى بشيء مما يتوقعه من مثله العليا .

كالكرامة ، يكون الحلم نافذة تطل على لاوعي الصوفي وعلى اسلوبه المعيشي، وطريقة تعرّفنا على ظروفه والواقع ؛ ثم على شخصيته ، وعلى تدرجه في التطور الروحي . وفيما يلي ، محاولات لتفسير احلام الجنيد التي نأخذها هنا ، كما فعلنا بصدد كراماته ، عيّنة ممثلة ونموذجية لاحلام الصوفي .

أ / الرؤيا الاولى ، الصراع مع ابليس :

تدور حول ابليس العاري لكونه لا يرى حوله اناسا يخجل منهم ؛ وتنتهي بتقرير وعظي يقول ان المتصوفة هم الافضل (٢٥) . كما راينا بصدد الكرامات التي تستضيف ابليس لمحاورته ثم لدحض دعواته ، فان الحلم هنا يمثل ايضا العراك بين قوى الشر او الشهوات وبين الصوفية . فابليس يغلب الناس او العامة لا القوم او اهل الحقيقة .

وان لم نقل ، من جهة ثانية ، ان هذه الرؤيا ذات وظيفة تعليمية وحمالة مبادىء ، فلا شك انها ـ اذا اخذت بعين اخرى ـ تمثل الجدل والصراع بين قوى

---

٢٥ ـ القشيري ، الرسالة ، ج٢ ، ص ٧٢١ .

الجنيد التحتية وبين تطلعاته ، بين طبيعته المادية واهدافه المثالية ، بين الطبقات الاجتماعية التحتية الوضع والاخرى القابعة فوق ، بين النور والظلام ، بين وجهي اللوحة .

لكن اخذ الحلم على ذاك الاخذ غير واف ولا ناف بقدر ما هو تبسيطي او تعصب لجانب واحد وتفسير واحد بعامل واحد . ان النهاية التي تحث على اتباع الصوفيين ورفض الابليسية المعهودة تظهر ان الحلم توكيد لذات الحالم . فالحلم يهدف، كالكرامة ، الى تثبيت القيم الصوفية، ودفع غوائل الشهوات، ورد التردد والشبهات والغوايات . بذلك تتعزز الثقة بالنفس وبقيمها ، وتتهيأ الانا للمستقبل، وتتعبّد الطريق امام السالك لقبول الاسلوب الصوفي في العيش ، وتهن عوامل القلق ومسببات العصاب .

وكالكرامة ايضا ، يكون الحلم غنيا ؛ له اكثر من معنى واحد ، وله اكثر من باب يقود الى داخله . فأخذنا لحلم الجنيد هذا على بساط واسع يدفعنا للربط بين ابليس المقهور هنا وبين رموزه التي عرفها عصر الجنيد . ان ابليس ، والشيطان في الادق ، رمز للسلطان في بعض الاحيان . وهكذا يكون الانتصار على ابليس العاري انتصارا بقوة الحجة ، بمثابة بديل نفسي للعملية عينها مأخوذة على الخليفة (السلطة) التي تظهر عارية ، بلا قدرة ولا هالة ، امام فضيلة العدل. ولعل رفض الجنيد ، في حياته العملية ، للسلطة والجاه يؤكد مثل هذا التفسير.

في جميع الاحوال ، ان يرى الصوفي نفسه في المنام قاهرا مخيفا الشياطين، دليل على اخلاصه لانه ورد في الآية : «فلا تخافوهم وخافوني» ، او «يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان» ... واذن ، فمن يخيف او يقهر او يفحم الشيطان يحقق رغبة في ذلك ، وينتصر على حالة نفسية ما يمثلها هذا ، او يمثلها ابليس الذي من رموزه حالة الانشراح النفسي والميل للغناء واللهو والاناقة والادب ، وينقل من اللاوعي الى الوعي مثل تلك الحالات المرفوضة من التصوف فيشيئها ثم يتجاوزها .

في جميع الاحوال ، انتصار الجنيد على ابليس خطوة نحو الارفع في اتجاه التطور الروحي ، واقناع ذاتي بالسير ومتابعته في رحلة الصوفي المنطلقة من اخضاع البدن دوما لمحاورة المطلق دون وسيط ولا شفيع .

ب / المرحلة الثانية ، جدلية الملاك والذات الصوفية :

في حلم آخر يأتي ملاك فيمدح الفهم الجنيدي للاقتراب من الله (٢٦) . وهكذا يكون هذا الحلم عملية تثبيت للقيم الصوفية داخل الذات ، وازالة للشبهات والسلبيات ، ودفع معنوي للجنيد في طريقه للاقتراب من الله .

وللجنيد حلم ثالث يرد فيه ذكر الملائكة ؛ يأتي ملاكان فيعطيانه شهادة موافقة على تعريفه للصدق بأنه «الوفاء بالعهد» (٢٧) . وهكذا تكون الرؤيا ذات دور ايجابي ؛ فتكافيء ، وتعزز البنى المكتسبة ، وتعكس التجربة الشخصية وتوضحها. ويكون الملاك (٢٨) رمزا للانتصار ، وللبركة ، وللشرف ؛ كما هو دليل على التصاعد الى المرحلة التي تمثلها تلك الكائنات في المسار الصوفي او الديني .

لكن لماذا نأخذ الملاك رمزا ، في الحلم ، لتلك الامور الواردة اعلاه ؟ ذلك لانه، في التراث ، من رأى ملكا من الملائكة ينال شرفا في دنياه ، وفرحا ، ونصرا لاهل بلده (را. ابن سيرين ، مثلا) . فالملائكة ، كالانبياء ، تعبير عن «كثرة الخصب والامطار ... والفرح والبشارة والبركة» ؛ وهو تعبير يستطيع المحقق ان يستشفه من الدلالات التي تحملها الملائكة في التراث الجاهلي او السامي او الاسلامي ؛ ومن الوظائف المعطاة لها ، ومن طرائق تصورها وارتباطها بالانسان ومنزلتها من الله .

ج / المرحلة الثالثة ، جدلية الذات الصوفية والنبي :

يقال ان رؤية النبي في المنام رؤيته حقا، وبالتالي فالشخص هنا صادق. ذلك ان النبي قال : «من رآني في المنام فقد رآني ، فان الشيطان لا يتمثل في صورتي» (٢٩) ؛ يعني هذا «ان الشيطان يستطيع ان يتشكل في صورة الحق تعالى ، ويستطيع ان يقول اشياء كذبا وافتراء ... ، ولكنه لا يستطيع ان يتمثل في صورة حضرة النبي ...» (٣٠) .

---

٢٦ ــ نفسه ، ج٢ ، ص ٧٢٦ .

٢٧ ــ نفسه ، ج٢ ، ص ٧٢٧ .

٢٨ ــ الملاك ، في القرآن الكريم مثلا ، يبشر ، وينصر ، ويبارك ، ويشرّف ، ويشرف على اعمال الانسان فيسجل الذنوب والحسنات ، الخ ..

٢٩ ــ التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، ج٣ (القاهرة ، ١٩٧٢) ، ص ٩٧ .

٣٠ ــ نفسه .

وتقوم النقطة الثانية على ان رؤية النبي «معيار لمعرفة احوال باطن الرائي»(٣١)؛ ومن ثمت فهذه «الرؤية ضابطة مفيدة للسالكين يستطيعون ان يعرفوا بها أحوال باطنهم ، وان يدركوا الى اين وصلوا ، وفي اي مقام هم» (٣٢) .

يستنتج اذن ان الذات الصوفية التي ترى ، في المنام ، النبي صادقة او انها تلجأ لتلك الرؤيا كي تثبت الصدق ، ذلك المفهوم الاخلاقي الذي الح عليه الجنيد كما راينا في اكثر من كرامة . والتحاور مع النبي ارفع من حوار مع الملاك ؛ ولرؤيته قيمة مطلقة ، اذ لا يمكن ان تكون كذبا او افتراء او ادعاء . من هنا كونها ، وكون طبيعة الحوار بين الذات والنبي ، اطلالتين على احوال المريد والمراحل التي قطعها والمقامات التي ينزل في رحابها اي على تغيرات نفسية. انيظهر النبي في الحلم هو ان يظهر ، في كلمات اخيرة ، صدق الصوفي وتتعز ذاته وتتأكد قيمه ؛ ثم هو ان يكشف للملأ عن «الاحوال والمقامات» الصوفية التي بلغها في طريقه الى التفريد والتحقق ، الى الاتحاد بالمطلق واجتياف كل القيم ورفع الحجب بين الانا والخالد .

د / الوظيفة النفسية والدور الاخلاقي لرؤية الله في الحلم ، جدلية الذات والله :

في المرحلة الاعلى ، عند قمة المعراج الصوفي ، يرى الجنيد في منامه الله (٣٣) . قد يرى الحق ؛ وهذه «مزية عظيمة» كما يقول القشيري لا يبلغها الا من كان ذا مكانة مرموقة وموموقة نظير ابي بكر الآجري ...
من الجهة الوظيفية ، ذلك الحلم اداة تعميق لقيم معروفة ، واشارة تؤكد ان الذات تبلغ القمة وتتصل بالله وتحاوره . انه حلم يشبع رغبة الصوفي في ان يحاور الله ، وفي ان يرتفع ويحقق معراجا ويقترب كثيرا من الحق او المطلق .

***

ذلك كان معراج الجنيد ؛ فقد حاور الشيطان ورموزه وأشكاله ، ثم حاور الملاك وسمع منه واقتبس فوائد ، ثم ارتفع فحاور النبي الذي يأتي — في رحلة

---

٣١ — نفسه ، ص ٩٨ .
٣٢ — نفسه .
٣٣ — القشيري ، ٢ ، ٧٢٨ .

الجنيد المتدرجة نحو الاعلى ـ ليؤكد صدق «الاحوال والمقامات» التي اجتازها او تمثلها ذلك الصوفي الصراطي . وبعد امتصاص تلك المراحل الداخلية بلغت الذات درجة السقف حيث تلتقي الله . بذلك يكرر الصوفي تجربة المعراج ، وان بشكل مموه ومغطى ؛ ويكرر فعل النبي الذي اثر تلك التجربة عاد الى الواقع ليبلغ «قومه وعشيرته» . وبذلك ، اخيرا ، يبرر الصوفي ان الانقداح (والكشف والاشراق والالهام والعرفان وما حول ذلك كالغيبوبة والسكر وما اليهما من مصطلحات) يجري لمصلحة مجتمعه، اي انه يفنى عن نفسه ثم يعود اليها ليبني الآخرين ويدلهم على الطريق، ويهب الحياة والروح للقيم وللمعرفة الحقيقية ويرسم معالم المجتمع الفاضل للانسان الكامل . لكن ... متى كانت الموضوعية (والاخذ الواقعي والايمان بالقوانين والعلم) تؤمن بمثل هذه الاقوال عن الحقيقة والمجتمع والقيم والتعمير ؟

***

اخذنا ، في هذا الاستبار ، احلام الجنيد كعيّنة ممثلة لمنطقة متجانسة في الذات العربية ، او كنموذج مصغر يُبرز خصائص الاحلام في التصوف الذي قلنا انه قدّم نواحٍ مشرقة لتلك الذات وكان ايضا من ابلغ العوامل التي اضفت عليها قتامة في السلوك والذهنية .

لقد بدت تلك الاحلام ، في هذه الملاحقة لمفاتيحها بواسطة البحث عن الرموز وفق منهج التداعيات الحرة ، ذات وظائف وبنى مرتبطة بالشخصية الفردية من جهة ثم بالنمط المعيشي الصوفي وبالواقع التاريخي العام من جهة اخرى . فقد كانت احلام الصوفي ، كأحلام العامي" اي انسان الجمهور ، ضرورية لصاحبها ونافعة للباحث في خبايا ومدفونات اللاوعي التاريخي العربي .

الاحلام جزء من الشخصية العربية ؛ او هي الجزء المظلم منها ، والجانب اللاواعي ، الكامن ، والذي يتذكر التجارب الطفولية العربية ـ في الجاهلية ام في الاقطار السامية التي استعربت حضارة وفكرا ـ ويتألم ؛ او الذي يتوقع ويخطط ويتنبأ ، مُعدا للمستقبل . لقد بدا الحلم يهيء الشخص لتحمل قساوة الواقع والنمط المعيشي ، ولاكتساب الصبر والتحمل ومن ثمت للرضى بالقادم . كما لعب الحلم دور العامل المثبّت للقيم المطلوبة ، والمؤكد للذات على صوابية سلوكها وتطلعاتها مع ازالة العوائق المحتملة الوقوع .

وقام الحلم بدور تطهيري . فقد حصل تنفيس عن المكبوتات وتفريج لها ؛ وجرى رد على عجز ، وإشعار للذات بقوتها بل وتحقيق للرغبة بالتعملق والبروز.

في كلمات غير كثيرة ، لقد حقق الحلم مجابهة للواقع ، واجاب عن مشاعر لاواعية بل واظهرها الى الوعي . كما انه اقام التكيف ، تكيفا من نوع ما ، مع

الواقع وداخل الميول المتصارعة في الذات . لقد وضع الحل التوفيقي للصراع الوجداني عند الصوفي .

ولنرجع الى شيء من التلخيص الضروري والامثلـــة ، في هذه الجلسة التحادثية ، فنقول ان حلم الجنيد المتعلق بالانتصار على الشيطان قد دفع الجنيد، في اليوم التالي ، الى زيادة العمل الرامي الى التغلب على الجسد والشر والظلام ــ حسب الرؤية الصوفية لذلك . وهي عند الجنيد غير مستبعدة للمجتمع اي ليست مهتمة بالذات الفردية فقط ــ تغلبا دفع الشخصية بقوة نحو التفريد . لقد كان الحلم هنا ذا دور ايجابي ، تسريعي او مساعد للارادة والوعي .

اما ان يكون الحلم فرصة ، او «مكانا» او وسيلة ، لتلقي الالهام ــ كمـــا اعتقدت الذات العربية★ ــ فقضية غير مقبولة. فالالهام والاخبار بالمغيبات والاتصال بعالم الغيب وما الى ذلك من مفاهيم ذات قرابة من تلك الظواهر (٣٤) ، هي ظواهر تعود الى نشاط اللاوعي واختمار الافكار بعد طول تفكير او معاناة او بعد توقع .

ثم ، ما قضية اسوداد وجه المريد في الاحلام التي التقيناها في هذه المحادثة العيادية ؟ ان اعتقاداته المسبقة اثارت فيه مشاعر الاثم اللاواعية . شعر بالذنب لانه لم يطع ، او لانه فكر في التمرد ونقد السيد ورفض التبخيس المتواصـل للذات . وهكذا كان اللاوعي موجها ، وكان الحلم باسوداد الوجه عقابا . وكـان السـلوك ــ بعد الحلم ــ زيادة خضوع للسيد والرضى بالتقييم الدوني للذات . ان تلك الميول الدفينة وجدت لها منفسا في الحلم ، وتلقت اباته عقابا. اما ان تكون سلطة الشيخ الصوفي هي التي ولدت ذلك الحلم عند المريد ، فكينونة وهميـــة تخدم القوي لزيادة فرض سلطانه ، وتساعد المطيع على التقبل والرضى بالبقاء عند الطاعة والخضوع .

استمر الحلم ، في التصوف ، مؤديا لوظائف تبريرية ، وعاملا يؤكد الذات ويثبتها على قيمها او يوازنها مع واقعها ، او يقيم التوازن في داخلها . الا انه

---

٣٤ ــ يقول ابن عربي : ان النبي ظهر له وسلمه «فصوص الحكم» ، وان الانبياء الـ ٢٧ كلهم قد الهموه ، وان النبي ــ في مرة اخرى ــ اتاه في المنام وخلع عليه بردته فالقى ابن عربي عندئذ خطبة طويلة ، الخ ؟ والصوفيون عموما يعيدون الى قوة لدنية (الخضر ، مثلا) تلقيهم معرفتهـــم ومكتوباتهم . والحقيقة اننا نرى ، كما اشار الى ذلك الاقدمون ، ما نحب ...

★ قا. : القطاع الفلسفي ، من الكندي حتى ابن رشد ، الذي جعل من محور الحلم ــ المخيلة اداة الاتصال بالعقل الفعّال .

استعمل – لا للتبرير فقط – بل لاكتساب العطف ، ولجلب الاهتمام ، واثارة الغرابة . ان كنا نهتم ، هنا ، أقل بكون الاحلام كانت من الطرق الجالبة للجاه والثروة فاننا لا نستطيع الا الالحاح على كونها استعملت استعمالا سيئا رنا لربط الارض بالسماء ، والمقدس بالفاتر ، والفردي بالغيبي .

من حيث المبدا ، قدمت المكتوبات الصوفية عن الاحلام ما يُبرز التصوف – ونعيدها مرة اخرى – مشرقا من حيث عطاءاته في ذلك المجال . اما من حيث التطبيق فكانت القضية محزنة . لا نقول محزنة ، فلا أسف ولا عواطف على عقل وعلى مجتمع لم يكونا غير ما كانا .

فاحلام الشعراني ، مثلا ، من الجهة الاولى ، اي من حيث ما قدمه لعلم الاحلام او لدنيا الرموز ، ذات قيمة علمية . اما من حيث التطبيق فنجده قد استخدمها – على الصعيد الاجتماعي – لتعزيز مركزه ، وجذب الاهتمام، وتعميق اونه ، وربط ذاته بالعالم الآخر . ولو اخذناها كنافذة تطل على لاوعيه ، لوجدناها مفتاحا نتوصل به الى المكنون (والمدفون والمقنع والمتوقّع) في شخصيته . فمثلا يقول الشعراني انه راى النبي في المنام يدعوه ان يقيم حيث انتقل (٣٥) . قد نصدق حلم ذلك الامام ، لكننا نرفض استغلاله للدين في سبيل غرض ، ونفع ، او مصلحة شخصية . وما التفسير لذلك الحلم ببعيد عن ان اللاوعي – الذي اختزن المشكلة السكنية للامام – والتفكير المطول ، والاختمار ، و... ، و... ، مع عوامل من هنا وهناك ادت الى ذلك الحل ، او الى ذلك الانتقال من التردد والمشكلة واللاوعي الى الوضوح والنور والقرار . لقد كان حلم الشعراني منقذا من الحيرة، منفسا ، ردا على مشكلة ، اعدادا للمستقبل ، توكيدا وتثبيتا على القيم وعلى السلوك الواعي .

وفي حلم آخر يتلقى الشعراني الدعوة لان يخرج عن الخلق ويموت عن هواه وارادته (٣٦) . والامثلة التي تعبر عن تكامله كثيرة ✱ . ومثلها عددا ايضا تلك التي تحمل حتى مشكلاته الصميمية ، المتعلقة به وحده ؛ ومع ذلك فهو يلونها بالسحر، ويجعلها نتاجا إلهاميا خاصا به . فمثلا يقول ، كما يورد باعجاب احد المتصوفين

---

٣٥ – طه سرور ، التصوف الاسلامي والامام الشعراني (القاهرة ، ١٩٥٢) ، ص ٢٥ .

٣٦ – م.ن. ، ص ٣٥ . وهو حلم يعبر عن تجربة اهتدائه ، اي عن تحوله التام الى التصوف؛ والظاهرة ملحوظة عند الكثير من الصوفيين .

✱ وكثيرة ايضا احلامه التي تفسر بعوامل خارجية مؤثرة في نومه ، وبعوامل بيولوجية نابعة من طريقته في النوم او من اسباب فيزيولوجية .

في هذه السنوات ، انه راى السيد البدوي في المنام يدعوه : «زرني في طنطا وتزوج في قبتي» .

وفي تحليلنا ، لاسيما واننا نأخذ سياق الحلم ومُجمل حياة الحالم اخذا جميعيا ، يظهر هذا الحلم عجزا جنسيا مؤقتا عند الشعراني ، فامراته بقيت بكرا مدة سبعة شهور — كما يقول عن نفسه — ثم انه بنى بزوجته في قبة البدوي(٣٧)، وزوّج اربعين رجلا من مريديه في زاويته قام عنهم بالمهر ونفقات الزواج (٣٨) .

لقد عبّر الحلم عن المشكلة الجنسية لصاحبه والتي لم تحل الا بعد سبعة اشهر . فغطى الحالم عجزه الجنسي ، واستمد قوة ، وبرر وسوّغ ودافع عن نفسه بلجوء الى قوى خفية تدعى : الالهام ، المنام ، الكشف ، الخ .

سخر الكثيرون من ادعاءات الشعراني التي تدور حول الجان والاحلام والارواح . ورأينا زكي مبارك(٣٩) ، مثلا، يهاجمه ايضا. اما طه سرور فيضعه في مرتبة تعلو . ولو اخذنا الشعراني بميزان النقد ، ووفق المناهج التي تضعه في حقله ، وتلك التي تدخل الى عالمه النفسي بواسطة الرموز ، لما سخرنا ، ولا تهجمنا ، ولا جعلنا منه بطلا مثاليا . فلا السخرية ولا التهجم ولا مثلنة البطل مواقف موضوعية ولا هي — من جهة اخرى — طرائق المعرفة النقدية .

***

وعلى الصعيد العامي ، كيف كانت النظرة للاحلام ولاسيما احلام ذوي النفوذ الديني ؟ في الوقت الذي كان فيه القمع يلف افكار وسلوكات العامي ، كانت احلام الشعراني ، مثلا ، لذيذة ، عذبة ، تظلله وتخدمه باسم الدين . اما منامات العاميّ ، فكانت ، كما سبق ، تعوض ، وتعد للتكيف مع قساوات الواقع

---

٣٧ — م.ن. ، ص ١٦١ (راجع «القصة» حسب رواية الشعراني لها في كتابه ، لطائف المنن ، ١ ، ١١٢) .

٣٨ — م.ن. ، ص ٤٨ .

٣٩ — زكي مبارك ، التصوف الاسلامي ، ج١ ، ص ٢٤٠ — ٢٤٨ . هنا يشير مبارك الى «روايات» الشعراني (لواقح الانوار ، ص ١١٦) من عفريت كأنه جاموس ، ومن آخر كان يأتيه بصورة جدي ويطفىء له السراج ، ومن جنية كانت تقف في طريقه ... ؛ وفي جميع الاحوال كان البطل هو المنتصر على العفاريت . فصلنا ذلك في القسم الثالث من «التحليل النفسي للذات العربية» ، في كتاب يصدر قريبا بعنوان : البطل في التصوف والانثروبولوجيا والفرق الدينية .

والسلطات . وكانت دفاعية تقي الذات من لظى الايلام والقمع والفقر ، وتصقل الانسان من داخله كي يتقبل ويرضى ، ويخفف توتره ، ويزيل المشاعـــر التي لا تتوافق مع الانا العليا التي تفرضها السلطة وفهمها الدين .

اقد اعطت الذات العربية لعلم الاحلام مكانا مرموقا ودخلت الى خفاياه . وليس ابن سيرين الذي استشهدنا هنا كثيرا بكتابه ـ ذلك الكتاب المنحول ، او المترجم في جزء كبير منه ـ سوى مثل على فهم للحلم نجد الكثير من نظرائه عند الذين ذكرهم ابن النديم (٤٠) او طاش كبري زاده (٤١) ، او ابن شاهين (٤٢) . (استشهد بأكثر من خمسة عشر كتابا) ، او عبد الغني النابلسي في «تعطير الانام» . لقد جمـــع الصوفيون ـ ومعبّرو الاحلام ، اقرباؤهم ـ الرموز الانسانية الماثلة في اللاوعـي الجماعي العربي ، وصاغوها وعبروا عنها .

الا ان الاحلام ـ والكرامات ، وقصص الجان ـ كانت تؤخذ كحقيقة ، وتقدم كأداة تربط الجمهور بالصوفي وبالانا الاعلى السائد ؛ من جهة اخرى ، كان المجتمع يقر بقدرة الاحلام وبصدق الكرامة وقصة الجان ، فيتلذذ بها تارة ويقيم بها وحدته وانسجامه وديمومته تارة اخرى . اين كان العقل ؟ اين كانت الكوابح التي ترى في السلوك الكرامي والذهنية الكرامية بقايا او استمرارا لرغبة طفولية لا تميز بين الذات والموضوع ؟

لا شك في ان «اهل النظر» غضوا الطرف ، ولم يجدوا غضاضة في قبول الكرامة وتلك الوظيفة اللدنية للحلم ؛ فهم ابناء ذلك المجتمع وتلك القيم . كما ان العقل كان غرا في ذلك المجتمـــع ، يافعا بينما كانت الخرافة وما ماثلهـــا عريقة ومسيطرة .

ومع عوامل عديدة ، اتعب ذلك الاستغلال السيء للاوعي عقلية العربـــي ومجتمعه . وسارت الظروف في اتجاه تغليب الغزالي على ابن رشد الذي التقطه الغرب ، غريم الذات العربية ومحاورها الحضاري . فكانت النتيجة خاتمة غـــير بهيجة رغم النهاية السعيدة التي تكون عادة للكرامات .

---

٤٠ ـ الفهرست ، ٣٧٨ .

٤١ ـ مفتاح السعادة ، ١ ، ٣٣٥ ـ ٣٣٧ .

٤٢ ـ في كتابه : الاشارة في علم العبارة (مطبوع على هامش كتاب النابلسي، القاهرة ، ١٣٥٤).

الفصل التاسع

من الرموز الجنسية في الكرامة والأسطورة

نتناول هنا محاولة تفسيرات معتقدات شعبية واساطير وكرامات تدور حول: قبع الاخفاء ، الفانوس السحري ، تغيير حجم العفاريت والابطال . ولعل منهجنا في الشرح يظهر واضحا في معالجة كرامة الحلاج (ومئات من الصوفيين) القائلة بانه كان يكبر حتى يملأ الغرفة ، ثم يصغر حتى يغدو بحجم الطفل، ثم يعود الى صورته الطبيعية .

بعدئذ ينتقل البحث الى التقاط ما يبدو تعبيرات عن تجارب مراهقية، ورغبة جنسية مكبوتة ، ورموزا جنسية ذكرية وانثوية، والتواءات الغريزة الجنسية مع اشباعات تلك الالتواءات ، وزواج الصوفي من ذاته او من النجوم واحرف الهجاء .

١ ـ القسم الاول : تغيير حجم الجسم وفق الرغبة

١ ـ تقديم الكرامة ، ياخذ الحجم الذي يود :

تقول القصة الشعبية عن الحلاج انه كذّب المـؤذن ، فغضب الناس ... ؛ هرب ، فلحقوه حتى دخل الى مدرسة . فاغلقوا عليه الباب ، ومضوا الـى الخليفة . ولما وصل الخليفة والناس لاخذ الحلاج ، وجدوه «خرج منها ، **وكبر حتى لم يسعه موضع** ، فما قدر احد ان يتقدم اليه . فعند ذلك تركوه الى الغد. فوجدوه **قد صغر كانه ابن ثلاث سنين** ... ثم انهم تركوه الى مدة ثلاثـة ايام ، **فدخل من باب المدينة**» (١) . وفي رواية اخرى ، او في مرة اخرى ، راوه يكبر حتى يسد الطريق ، ويصغر حتى يبقى بقدر الولد الصغير ، ثم يعود الى حالتـه الطبيعية .

في كرامات الصوفيين ، وجدنا حالات كثيرة شبيهة : فالشيخ قضيب البان كان يكبر حتى يملأ الغرفة ، ثم يصغر حتى يصبح بحجم العصفور ، ثم يعود الى حجمه المالوف * .

لم نقع بعد على محاولة لتفسير هذه الكرامة . نحن بالتالي نقدم تفسيرات ، او اقتراحات ، على ضوء التحليلنفس وعلم الانام والطب النفسي ـ العقلـي Psychatrie .

---

١ ـ قصة حسين الحلاج (حلب ، مطبعة النهضة ، د.ت.) ، ص ٩ . راجعها ايضا فـي :
Massignon, Opera Minora, t. II, 287 - 304.

* النبهاني ، ٢ ، ٢٣ و٣٠ ؛ ٢ ، ٢٤ .

٢ ـ معطيات مشابهة ، الارضية التاريخية :

في التراث العربي ، اولا ، الكثير من الحالات المشابهة : يكبر البطل وقت يلزم له ذلك ، ويصغر متى شاء او عند الضرورة ، واخيرا يقابل قومه بمظهره المألوف . نجد ذلك في :

أ / **التصور الشعبي للجان:** تخبرنا قصص الجان ان هذا **يخرج من ثقب الباب** عندما نتلفظ باسم الله او باسم الصليب ، ويصبح ماردا لا يلحقه النظر عندما يتعرض للعائد الى بيته ليلا (فلاح ، حطاب ، شيخ القرية او كاهنها) . والجان كائنات غير منظورة ، موجودة في المعتقدات السابقة للاديان ، تتشكل وتتزيا حسب الظروف اي انها تكبر فتبلغ عنان السماء ، وتصغر فتحصر نفسها في نقطة ماء او نقطة حرف ؛ تتجسد في فارة او في فيل .

ب / **الحكايا الشعبية عن البطل** : تكثر الحكايا الشعبية التي كانت تحدّث ، في الليالي العربية الطويلة والمظلمة ، عن الشاطر (البطل ، الولد الاصغر ، الخال) الذي ياخذ حجم المارد الطويل العريض ثم يصغر عند اللحاق بغريمه الضئيل البنية (حيوان صغير مثلا) لاخذه . وفي «الف ليلة وليلة» الكثير من الروايات التي تقارب او تؤكد وجود **«بنية اساسية»** ، او «شكل ركيزي» ، عليها تقوم تحويرات وتطبيقات تخبر عن تغير في حجم الانسان . **فطاقية الاخفاء** (٢) تجعل «البطل» غير منظور ، والبطلة تخفي زوجها المخطوف تحت الحصيرة ؛ ويلبس جلد كلب تتحول البطلة الى شكل غير انساني ... نذكر اخيرا **القمقم** الذي كان يسجن فيه سليمان، كما تقول الاساطير ، العتاة والعصاة من الجن والعفاريت (يراجع مثلا : الصياد والعفريت والقمقم) .

وفي القصص الشعبي الديني ، في الروايات عن السدّي وكعب وابن مُنبه، في الاسرائيليات بل في التفسير كما نجده عند الكسائي او الثعلبي وسائر ما اورده الطبري والمفسرون ، ثم استمر حتى في التاليف المعاصر يتلقفنا العديد من الروايات عن جبريل (٢) ، او عن **ياجوج وماجوج** : عمالقة حتى ليفرش الواحد اذنه تحته فينام عليها ، او يكون صغيرا جدا بحيث تطا القدم الكثير منهم عند

---

٢ ـ وكان للحلاج ايضا غيبة ، او اختفاء ، ترتبط بمنديل له يحذفه في الهواء ثم يقول له : خذني اليك . المرجع نفسه ، ٦ ـ ٧ .

٢ ـ عن ضخامة ثم صغر حجم جبرائيل . ن. : قصص الانبياء كما يوردها المفسرون . را. ايضا : القزويني ، عجائب ... ، ص ٩١ .

السير : «منهم من هو كالنخل ، ومنهم من طوله ذراع واحد وعرضه ذراع واحد ... ومنهم من طوله شبر» (٤) .

وفي الروايات الشعبية ، نجد **ابا زيد الهلالي** — او غيره من الابطال — **يوجد** في كل مكان ابان المعمعة : اينما اتينا نجده . وفي الاساطير اليونانية ما يشبه ذلك ، بل واكثر . فالبطل يحارب في كل جهة وعلى كل جهة في الوقت عينه . والروايات الخيالية عن **الجبابرة والاقزام** كثيرة في التراث العربي ، والسامي . وهي ايضا معروفة **في الآداب العالمية** — مثلا : «اليس في بلاد العجائب» (٥) — بل وظاهرة اثنولوجية تلحظ في الكثير من الحضارات البدائية والقطاعات الشعبية (الفولكلورية) .

ج / الفكر الصوفي : تشير اقوال صوفية لتلك الرغبة الانسانية في اخذ احجام مختلفة تكبر حتى تبلغ الكون او المطلق ، وتصغر حتى تأخذ حجم النقطة تحت حرف . نذكر هنا اقوال الشبلي : «اينما كنتم فأنا اتولاكم ؛ انا النقطة التي تحت الباء» . ثم ان الصوفي غالبا ما يشير ، في بعض حالاته ، الى انه «الظاهر والباطن ، الكبير والصغير ، البزرة والشجرة ، النهر والبحر ، البداية والنهاية ، الالف والياء ...» (٦) . واحدهم خطب وصلى الجمعة في ثلاثين بلدا في وقت واحد .

ويحدّث بعض الصوفيين انه كان يجد امامه القطب (شيخه) في كل صف من صفوف الصلاة : اذا انتقل الى الصف الامامي رآه امامه ، واذا رجع الى الوراء وجده ايضا قربه . **وفي كل حجم كان يلقاه** حسب رواية اخرى ... (٧) .

د / حالة نموذجية ، الجنس : تروي «الف ليلة وليلة» — كم هي غابة — ان رجلا «مرت عليه ليلة القدر» . وليلة القدر في الدين (٨) او في التصوف (٩) غيرها في الخيال الشعبي اذ تكون هنا منفسا او رفع حواجز مؤقتا . نبّه الزوج امرأته

---

٤ — ابن اياس ، بدائع الزهور ، اماكن متفرقة . راء : قصص الانبياء عند عبد الوهاب النجار، عبد الجليل عيسى ، حسن لواساني ، الخ ...

5 — L. Carroll (Pseudonym of Charles Dodgson: 1832 - 1898), Alice's Adventures in Wonderland.

٦ — الفصل السابق .

٧ — قا، : النبهاني ، ١ ، ٢٨٦ ؛ ١ ، ٣٥٩ ؛ ١ ، ٤٩٣ ، الخ ...

٨ — القرآن الكريم ، سورة ٩٧ .

٩ — الجرجاني ، ٧٥ .

الامر ، واخبرها ــ كما هو معروف ــ ان الله يحقق له ثلاثة مطالب . واختارت ؛ فدعا الله ان يطيل له عضوه الجنسي . فتحقق الطلب ، لكن الزوجة دهشت ، وهو ايضا ؛ واحتارا . ثم اتفقا على ان يدعوا اللـــه ليقصر ما طال كثـــيرا . ولدهشتهما اختفى وصغر جدا . بقيت الامنية الثالثة ، وتحققت بالعودة الـى الحجم الطبيعي . هذه الرواية «الالف ليلية» كم هي قريبة من حيث البنيـــة الاساسية ، من حكاية الحلاج انه يكبر ثم يصغر ثم يعود لحجمه المالوف . وسوف نفسرهما معا .

هـ / معطيات علم النفس ، الاحلام وبعض الامراض العصبية (العصابية) :

من المعروف ان الطفل قد يتمنى ، او انه قد يرى نفسه في الحلم وقد صار بحجم ابيه (١٠) ، او ملء الغرفة (١١) . او قد يحلم انه اخذ يكبر ويكبر ، او يصغـــر فيصغر الى ما لانهاية ، او انه ينتقل من حالة النمو والكبر الى حالة الصغـــر والتضاؤل ، وبالعكس .

وفي الامراض النفسية تتكرر تلك الاعراض : روى احدهم ان والدته كبرت وكبرت حتى ملات الغرفة ، او تقريبا . وبواسطة عصا اخرج كاتب الحجـــاب (الشيخ ، المداوي ، الخ.) من جسمها الجان اذ كان يضربهـــا بالعصا فتهرب ، وتخرج ؛ او كانت تخرج ، وتهرب . والحالات المماثلة غير قليلة العدد .
وفي مرضه ، كان م. ش. يرى نفسه يصغر حتى يصبح بحجم حبة العدس ؛ فيرتعد ، ويصرخ . وتوقع بعض الحميات ، او الامراض البدنية ، في ما لا يبتعد كثيرا عن هذه الحالات .

٣ ــ التفسير الاول ، تعبير عن حالات او مقامات صوفية :

في طريقه الى التحقق ، يمر السالك بمحطات هي المقامات (١٢) (التوكل ، الرضا ، المحاسبة ...) وتصيبه احوال هي غير مكتسبة ، تتغير ؛ انها احـــوال

---

١٠ ــ قا. : رغبة الطفل بمضاهاة الاب والتفوق عليه حجما وفي طول العضو الجنسي .

١١ ــ نربط هذه الحالة المرضية بنظرية لـ : كلاين / M. Klein عن هوام يعيش بـــه الطفل ازاء امه .

١٢ ــ من المقامات والاحوال ، انظر : ابو طالب المكي ، قوت القلوب ، ج١ ، ص ١٧٨ وما بعد ، ج٢ ، ص ٢ ــ ٥٨ ؛ السهروردي ، عوارف المعارف ، ص ٤٦٩ ــ ٤٧٣ ، السراج الطوسي، اللمع ، ٦٥ ــ ١٠٤ .

نفسية (الانس ، الوحشة ، الخوف ...) .

اذن ، كان الحلاج «يكبر حتى يسد الطريق» يعني انه في حالة صوفية هي **الرجاء** (او ما اشبه من الانفتاح والشعور بالرضى عن النفس) . والقضية ، بالتالي ، تعبير بالرقشة والتزويق عن حال صوفي معين . وحيث ان الحال والمقام يتداخلان ، ويتحولان فيما بينهما ، فان الكرامة الصوفية تجسيد بالصورة عن مقام يكون الصوفي فيه شاعرا بانه والله على اتفاق ، بأنه بلغ الكمال ، بأنه بلغ وحدة الشهود : اتصل بالله فصار من ثمت كبيرا ، كالله تعالى . اذن ، انه راض عن نفسه فيشعر باتساعها وانفتاحها فلا حدود له . او انه اتحد مع الله فصار يتكلم عن نفسه القائمة في الله الكبير واللامحدود . وكان الحلاج ــ او الشيخ قضيب البان ــ يصغر حتى يأخذ حجم العصفور ، قضية مماثلة : هو في مقام او في حال الخوف (الوحشة ، او ما الى ذلك كالقبض ، المحو ...) . يشعر بأنه ضعيف ، بعيد عن الله ، منسحق ، بدون قدرة ، **فينكمش** . تخفّ آماله ، تتطفّف قدراته ، وتتقلص نفسيته ، **فيقيّم ذاته دونيا** ، ويراها صغيرة لبعدها عن الله وعدم اتصالها به . وعودته الى حجمه المألوف هو عودة الصوفي الى الواقع ، الى حالة الوعي بالحس والعالم ، بالجسد والحقل .

٤ ــ التفسير الثاني ، تحقيق مقنع لرغبة مكبوتة :

منذ القديم ، وفي العالم قاطبة ، يتمنى الانسان امتلاك القدرة على ان يكون كبير الحجم بحيث يفر منه العدو ؛ وصغير الحجم بحيث يبلغ الى اماكن لا يصلها وهو بجثته المعروفة .

لذلك فالكرامة الحلاجية هذه اخراج بالصورة لرغبة تغيير الحجم وفق الظروف بغية التكيف . وهي **أوالية دفاعية لاواعية** تحافظ له على احترامه لذاته ، وتمنعه من الاقرار بالشعور بالعجز في الطبيعة وازاء تحدياتها .

انها تحقيق امنية مكبوتة عند الانسان ، يعجز في الواقع عن تحقيقها . لذا يلجأ **الى الخيال ، والحل الوهمي** و... الاحلام . فحيث تكون الصعوبة يقفز الخيال ؛ وتنبع الخرافة عند الشعور بالقصور .

٥ ــ التفسير الثالث ، تكامل الوعي واللاوعي :

لعل الصوفي كان يشعر ، في وعيه ، انه صغير الشأن ؛ فيظهره اللاوعي

كبيرا . بذلك يتحقق التوازن ــ او التكامل ، على الاصح ــ بين الوعي واللاوعي، وبالتالي ، تفلت الشخصية من القلق والاضطراب النفسي .

وفي الحالة الثانية ، يكون الحلاج في لاوعيه صغيرا امام الله او الطبيعة ، فيدفعه وعيه للتعاظم وصوب الكبَر . وعندئذ تحافظ شخصية الصوفي على استقرارها ، على توازنها الانفعالي ؛ وتسير دون الوقوع في العُصاب نحو التحقق الروحي الذي تنشده .

٦ ــ التفسير الرابع ، الانسان الكامل :

ما دمنا بعد في التفسيرات الذاتية الاتجاه (ذاتانية) ، فمن المستساغ الاشارة الى ان كرامة الحلاج هذه صورنة ، اي **تعبير بالرقشة ، عن المفهوم الصوفي للانسان الكامل** (راجع تعريفه في الجرجاني ، او ابن عربي) . فالانسان الكامل صورة عن الكون الاصغر (microcosme) وفيه ايضا ينطوي العالم الاكبر (maerocosme) . بكلمات اخر ، الصوفي وقد بلغ المستوى المنشود وحقق في نفسه القيم فانه يحتوش ، يهضم ، يتمثل ما هو كبير حتى اللانهاية من جهة اولى ؛ ويجتاف او يمتص في ذاته ما هو لامتناه في الصغر ــ وما هو عادي ايضا ــ من جهة ثانية .

٧ ــ التفسير بالعوامل الاجتماعية ، دعوة للقناعة وطريقة قمع :

انا اقبل ، بيسر ، افتراضي ان هذه الحكاية ــ الكرامة ترمي لهدف سياسي، او اجتماعي ديني هو «ابقاء كل شيء في وضعه ، وعلى حاله» في المجتمع . بهذا يكون المعنى الكامن **دعوة ملتوية لعدم التغيير ولان يرضى الفرد بواقعه** : فهو لن يسعد ان ارتفع وكبرت منزلته ؛ وكذا ايضا ان صغر وانتقل الى فئة او حال اضعف (لا تحسد الغني ولا الصعلوك) . فالافضل يكون بالرضى والاستسلام . لنطبق ذلك على الحلاج نفسه : كان كبيرا وصاحب نفوذ في البلاط والاوساط ، ثم صار بخسا في السجن اي زهيد القيمة والحجم المعنوى . من هنا تكون العودة الى الحجم الطبيعي مفضّلة : فلا تحدي السلطة والمثل والمجتمع (رمزها الخليفة) يجدي ؛ ولا الاذلال او الاستسلام (في صغر الحجم) عملية مقبولة . وفي عبارات تستعمل مصطلحات نفسانية نقول : في الكرامة هذه نجد هوس العظمة (mégalomanie) من جهة ، والشعور بالاضطهاد او ــ بشكل خاص ــ التقييم الدوني للذات ؛ وبين القطبين تتارجح الانا . او لنقل ان الشخصية الصوفية هنا

تعبر عن سيرورات وجدلية المجيء والذهاب ، الفعل والتفاعل ، بين المثل العليا والميول التحتية كالغرائز وغيرها ، اي الهو / Id, ça .

٨ ـ التفسير الجنسي (الفرويدي) :

النقاط الاساسية ، المفاتيح او الكلمات الركيزية : هي : جسد يكبر ويصغر، غرفة ، خليفة ، السن الثالثة من العمر . فلنحاول التحليل النفسي للقضية ، لذاك الزبون او العميل Patient الذي جرت له :

ا / من اليسير اثبات ان الرجل يتماهى او يتعين ويتواحد مع عضوه التناسلي ؛ **فالجسد يصبح رمزا لهذا العضو** ، او يكون هذا ممثلا للجسد . في احدى الحالات ، عرفت مريضا في مستشفى عرض عليّ حلمه الذي بدا فيه مضمد الوجه . وببساطة عرفنا ان الطبيب كان قد ضمد فعلا إحليل ذلك المريض. والمؤيد الآخر : ان ذلك التماهي يقفز فورا الى المخيلة الشعبية عند رؤية رجل طويل القامة ، او آخر قصيرها . فالانسان العادي يربط دون وعي او بوضوح وتفكير بين حجم الجسد وحجم العضو الذكري . يصح ذلك على المرأة ايضا ؛ تؤيدنا في ذلك الاحلام (حيث تؤخذ على انها غرفة ، آنية ، قبو ، الخ.) ، والامثال الشعبية ، واللغة الدارجة ... اما الخليفة فهو ، كما رأينا هنا ، رمز للسلطة والانا العليا من مثل وقيم ودين ومجتمع ؛ انه **رمز للأب** . اخيرا ، لنتذكر ان السن الثالثة من العمر هي السن التي يبدأ بها الطفل مداعبة ذكره ، **والتي ترتبط بعقدة اوديب ، وخوف الخصاء** ، ومزاحمة الاب على امتلاك الام .

ب / بعد تفسير تلك الكلمات المفاتيح (جسد ، غرفة ، خليفة، الثالثة من العمر) يغدو تفسير الكرامة قريبا : ١ ـ يلاحظ الطفل ضآلة عضوه ، فيتمنى آخر اكبر يتحدى به الاب ؛ اي ان التحدي للأب ـ والتماهي او التعيُّن فيه ـ يرتبط برغبة الطفل في امتلاك عضو كبير يتوازى مع ضخامة جسد الوالد . يعني ان كِبَر الجسد ، بحضور الخليفة اي الاب ، هو الرغبة في مضاهاة الاب والتهرب من الخصاء وامتلاك الام (داخل غرفة ، رمز الام، تجري الاحداث) . ٢ ـ **ضآلة الجسد هي الاذلال** ، والشعور بالخوف العميق من الخصاء . فهنا بدل الاعتزاز بالعضو الكبير والرغبة بالانفلات من سلطة الاب ، نجد الطاعة للاب والشعور بالعجز والخوف من الخصاء .

عند العصابي ، خاصة ، وعند بعض الأسوياء ، غالبا ما يستمع الطبيب النفسي الى الشكاية من صغر حجم العضو (الذي قد يكون طبيعيا وبحجم سويّ).

فصغره دلالة ، في هذه الحالات المذكورة ، على العجز ، والعنـــة ، والضعف ؛ اما **ضخامته فعلى التحدي والافلات من السلطة**، وعلى المقدرة والرجولة والفحولة.

ج / على الصعيد الاجتماعي نجد ان الجان ، والعفاريت ، وطاقية الاخفاء ، وثوب الريش (يخفي لابسه ، ويظهره) ، الفانوس السحري ، خاتم لبّيك ومعه : عبدك بين يديك ، الخ. هي مخاوف مرتبطة بالطوطمية ــ وهذا ما نهمله هنا ــ وبالهوامات (fantasmes) المعبرة والممثلة للرغبات المحرمة اللاواعية . العملية هنا هي **اوالية اسقاط تساعد الانسان على التحرر من مشاعر الاثم وتانيب الضمير:** اننا نسقطها على الخارج ، ننقلها من الداخل الى الخارج اي نجسدها بروح شريرة كالعفريت والمارد والجن ؛ او بحيوان يكون طوطما . وبعد ذلك التجسيد لذلك الاسقاط يغدو ما كان خطرا في داخلنا قائما في الخارج وبالتالي نستطيع توقّيه: نستعين عليه بالخرز ، والاخذ ، والحبس ، والتلاوات ، والاحجية ، والطلاسم ، والعين ، والتنجيس بدم الحائض ، او بصوف ، او باقذار ، او بعظـــام ، او بالودع ، او بالحجاب والرقوة والنفث والتفل ، وبربط فم الوحش عن الحيوان او الانسان الضال ، وبربط الرجل و«الكتابة» له . . .

ان طاقية او قبع الاخفاء ، ربما تتحمل ان تكون تصويرا شعبيا او جانبا آخر لكرامة الصوفي حول تغيير حجمه . كذلك فان الفانوس السحري (١٣) وخاتـــم لبيك ، وما اليهما من ادوات سحرية تحضر العملاق او الجني او العبد المطيع عند الرغبة ، اشياء موضوعية لتصويرات شعبية تعبر عن الرغبة المحرمة التي صارت لاواعية بحكم الانا الاعلى . فنحن هنا ننقل هذه الرغبة من الداخـــل الى الخارج لنخفف توترنا ، ونفلت من الكبت ومن الشعور بالذنب وتانيب الضمير . لقـــد اصبحت خارجية ، بعيدة عنا بفعل اوالية الاسقاط .

وليست التغيرات في حجم العفاريت والجن غير مرتبطة بالرغبة الجنسية من قريب او بعيد .

ان **طاقية الاخفاء** التي تحقق كل رغبة ، والتي تلاقي قبولا عميما في النفوس، قد تتوازى مع الهوام الذي نجده عند الطفل في المرحلة القضيبية : يميل الـــى العزلة للاستمتاع بمداعبة ذكره ، كما سيعود المراهق الى ذلك . وهذا التوازي

---

١٣ ــ نعتبر الفانوس السحري رمزا ذكريا . وتصبح قصية هذا الجني الذي يظهر لم يختفي ساعة يشاء صاحبه تعبيرا عن مشاعر الفحولة والاعتزاز بها عند الذكر . لكننا لا نستبعد اخذ تلك الاداة السحرية كتحقيق وهمي لحلم الانسان بامتلاك القدرة المطلقة ، او كتعويض عن مثالب فـــي الواقع وملء لفجوات فيه .

بين الاختفاء بواسطة القبع او الطاقية وبين الاختلاء ، يجد نظيره في الموازاة بين الظهور بواسطة ذلك القبع وبين تحفز هوام العادة السرية الذي يدفع الى الوثوب والذي يخلق القلق ومن ثمت الاستنجاد بالصحبة والناس كي تتعزز عوامل الدفاع تجاه تلك الرغبة المكبوتة .

والخلاصة ، ان تعدد روايات الاختفاء ثم الظهور عند الصوفي والبطل الشعبي (عبر قبع الاخفاء ، وخاتم لبيك ، وثوب الريش ، او طلاسم اخرى) مرتبط بهذه المعاني الجنسية الكامنة . وبذا تكون كرامة الحلاج ، المذكورة أعلاه شديدة الارتباط بتجربة الاستمناء المراهقية ، الحاصلة في غفلة عن الشيخ ؛ ولربما يكون هوام الاستمناء المفسر الاقرب لتلك الرواية الصوفية .

القسم الثاني : الكرامات كتعبير عن العملية الجنسية تعبيرا مقنعا ورمزيا

نكتفي اخيرا بالاشارة الى اننا وجدنا في الكرامات الصوفية عددا جما يعبر عن تجربة الاستمناء ، وآخر وافرا عن العملية الجنسية ، بل وعن الرغبة الجنسية بالاقارب المحرمين (بالام او بالاخت) ؛ كما ان لترميز عضوي الذكورة والانوثة عبر قصص وتصويرات جانبا غير قليل في الكرامات (خدمات التصوف كثيرة لا يستغني عنها التحليل النفسي) . اخيرا ، ان التربية الصوفية التي تقوم على قمع الغرائز ، وطاعة المريد العمياء للشيخ ، ادت الى نشوء علاقات جنسية مثلية نهى عنها الصوفيون منذ البداية .

ان طيران الصوفي ، وقنديله الذي يضيء له في الظلام ، ومنديل الحلاج الذي يطير عليه او يقفز الحلاج وراءه ضد الجاذبية ، بل وربما حلجه للقطن بسرعة وقوة ، والقيام بنشاطات ما يدوية كالغزل والحرث والركوب ... ثم ان ذاك الذي يخرق الغرفة ، والشعراني الذي يحرك عوده فيبلغ منيته ، وآلاف الصوفيين الذين يخرجون الماء من البئر بكلمة او بحركة ، والصوفي الذي يوقف الثور ، والذي يسمي نفسه بالشجرة او بأبي شجرة ، او الذي يفتح حصنا اميرته مجوسية ... وهناك ايضا ذاك الذي يدخل الحفرة ، والقصص المتعلقة بالايواء الى الكهوف ، والذي كان في المركب وثارت الريح فأسكتها واستقر المركب ، والذي ادخل يده في الكور ... وذو النون تطعمه امراة من تفاح لبنان و... و... كلها توحي بالرموز الجنسية الذكرية والانثوية . ولم يكن الفكر التفسيري التقليدي للاحلام والرموز جاهلا ولا غافلا عن الدلالات الخفية التي تحملها هذه القصص والكلمات التي أوردناها .

القسم الثالث : تعبيرات مقنعة ورمزية عن الجنسية الزائفة

من الطبيعي أن تتفشى الجنسية المثلية / homosexualité عند الصوفيين، وأن يشكو منها ويدعو للابتعاد عن «صحبة الاحداث» كثيرون منهم (١٤) . وفي عملية الاعلاء او التسامي sublimation عند الصوفي ، تعترضه عادة صعوبات وضغوط ؛ وقد يقع في العصاب او الفشل الجزئي ... ليس ذلك موضوعنا الان . فنحن نبحث من خلال الروايات والكرامات عن تجسيد للجنسية المثلية اولا ؛ ثم نفتش — عبر ادعاء الصوفي بالاكتفاء الجنسي — عن دلالات ورموز جنسية خاصة بالتصوف .

١ — الجنسية المثلية في كرامة :

كثيرون هم الصوفيون الذين كانوا يحيطون انفسهم بغلمان ✱ ، ويتفرسون في الغلام الجميل ، او يصلّون عليه كما يصلون على النبي تقرّبا وتعبدا ، او يشهقون عند لقائه ، او يموتون كمدا على فراقه ...

نلاقي اكثر من صوفي واحد عطوفا على الحيوانات والاشقياء (ذا رهافة) ؛ يتصف باللامبالاة التامة تجاه الجنس (البسطامي مثلا سيان عنده استقبلته امراة ام حائط ...) ، وبالرفض للجنس الانثوي ، وبنجاح التسامي عنده فمحوّلا الجنسي الى الروحي والبحث عن الكمال وخدمة جماعته ...

هذا النمط من الصوفيين ، يقول انه كان في صغره ينقطع عن رضاعة ثدي امه عندما يسمع صوت المؤذن . و لهذه الكرامة النمطية تعديلات اخرى طفيفة؛ لكنها كلها تظهر البطل وهو في مهده يتلقى مثيرا خارجيا يمنعه او يقفل فمه ، او يضربه على فيه ليكف عن الرضاعة .

وحتى لا يكون تحليلنا هنا مطولا فسنسرع فيه ، ونكثر من الالماح ، سيما وان القضية هذه تنسب الى ، من بين كثيرين ، واحد من اشهر ائمة الصوفيين : الجيلي . او انها تذكر عنه ، وتلصق بكثيرين غيره .

---

١٤ — القشيري ، الرسالة (طبعة بيروت)، ص ٢٢ ، ٢٧ . وقد هاجم الشعراني ايضا ذلك الزيغ الاخلاقي : الطبقات ، ٢ ، ١١٨ .

✱ تا. : لفصل الغلمان في حياة الخلفاء ، في : د. صلاح المنجد ، بين الخلفاء والخلعاء ، بيروت ، ١٩٥٧) ، ٤٥ — ٤٩ .

فأولا ان امه متسلطة ؛ ولم نلحظ ذكرا لأبيه . وثانيا ان كرامته هذه هي تخيل او هي بالطبع رواية لما حصل له ابان طفولته ، اي انها نتاج يغطي الطفولة ويوضحها معا . وفرضيتنا هنا ان عملية الرضاعة تلك تحويل او نقل لعملية جنسية نعرفها عند الصوفيين في علاقاتهم مع الاحداث ، وتعرفها النساء المصابات بالجنسية المثلية . القضية إبدال او ازاحة للعملية بين الذكرين ، وبطريقة اضحت الان مفهومة للقاريء : لقد ابدل الثدي بالعضو الذكري (١٥) ، وأبدلت الرضاعة بنفسها ولكن في عملية جنسية مثلية مقرفة (١٦) وصفها فرويد في تفسير «رواية» مماثلة أوردها دافنشي عن نفسه ✶ .

لن نشرح هنا عوامل تلك الجنسية من تعلق بالام او بانثى ، او لاسباب بدنية، او لاستعداد نفسي ، او لرهافة نفسية كما عند بعض الفنانين ... لكننا ودون ان نلطخ صوفياً كريما ، فنحن لا نزعم انه مارس ذلك العمل : قد يكون تخيل ذلك ؛ او لعله يشعر بذلك او جال في خاطره .. كما اننا لا نستبعد ان تكون الكرامة هذه منسوجة ، عن وعي وبتفكير ، لمضاهاة الانبياء او الاطفال الذين تكلموا في المهد (الطفل الذي تكلم في سورة يوسف مثلا) ، او لغايات نبيلة حول ضرورة الاعلاء للحاجيات البدنية وما الى ذلك من اغراض تعليمية تجعل حتى الطفل يتخلى عن لبنه عند سماع صوت المؤذن (الدين ، المثل الاعلى ، الانا العليا) او يمتنع عن الاكل عند ادنى شبهة فيه .

٢ ـ الجنسية الذاتية او الاشباع الجنسي الذاتي :

من الطبيعي ان تتعزز عند الصوفي قدرات التعبير بالرمز ، وبالتصوير ، وبالخيالي . فالكلمات عنده وسائل تعالج الواقع ، وتحل محل الواقع برموزها وبالاساطير التي يلجأ اليها . ولفهم الصوفي ينبغي استعمال المنهج الذي يستعمله

---

١٥ ـ الارتباط بينهما ، والتكامل ، والتبادل ، واتحادهما معا ، ظاهرة معروفة في الاساطير والعبادات القديمة ، والمؤلهات . وتدرس نظرية وحدة الجنس دراسة مستفيضة ذلك التلازم بين الجنسين داخل الرجل او داخل المراة .

١٦ ـ يبدو التحليل النفسي ، هنا مثلا ، عملية توحل وتشد الى اسفل ، او هي تأخذ النشاط المظلم والهادم في الصوفي ، وفي الانسان . ان الارتباط الرمزي بين الفم والعضو الجنسي مشار اليه حتى عند ابن سيرين ؛ فهذا يورد تحليلا لحلم يجمع ما بين صوت الانا الاعلى (المؤذن) وتوقف وظيفة ذلك العضوين (راجع ذلك الحلم في : طاش كبري زاده ، ١ ، ٣٢٦ . وذكره قبلا الغزالي معجبا بتحليل ابن سيرين للحلم المذكور) .

✶ را. : فرويد ، التحليل النفسي والفن ، القسم الاول المتعلق ب : دافنشي .

هذا في التعبير والاداء والتوصيل ؛ اي لا بد من فهمه من الداخل ، بأخذ رموزه ثم طرحها على بساط يتناول شخصيته وهمومه ثم واقعه ومجتمعه .

يقول ابن عربي : نكحت نفسي بنفسي وكنت بعلي وعرسي . والاقوال الصوفية القريبة ، شعرا ونثرا وتبيانا لكرامة ، كثيرة وتتحدث كلها عن الصوفي كشخص هو عاشق ومعشوق معا ، غرض وفاعل في الآن الواحد ، هائم وغرض الحب . هل هذه الظاهرة في التصوف مرَضية ام هي تجسيد نظرة للكون ؟

أ / التفسير اللساني : نكح ، كما يقول الجرجاني (١٧) ، تعني : جمع ، ضم . ويقول ابن عربي انه «عقد قرانه على جميع نجوم السماء وجميع حروف الهجاء» في بجاية (١٨) . واذن ، فالمعنى هنا انه جمع النجوم وصار عليما بها (١٩) ؛ وجمع حروف الابجدية اي صار ضليعا باللغة او بعلم يهتم بالحروف التي كانت ذات اهمية في نفس ونتاج ابن عربي .

ب / تفسير باللجوء الى نظرية وحدة الوجود او الى الحلولية : تستطيع نظرية وحدة الوجود ، او ما ماثلها من نظريات في الذات الصوفية ، ان تجعلنا نفهم اقوالا اخرى مثل : «توحدت الاشياء ، اذ كنتَ (بفتح الكاف) عينها فما ثم الا سامع ومكلم» ، او قولا : «فما نظرت عيني الى غير وجهه ...» ؛ او آخر لابن الفارض : «فصرت حبيبا بل محبا لنفسه» . وقد نفهم ايضا من خلال منظور وحدة الوجود شطحات مثل : انا الله ، سبحاني ، أنا ربكم الاعلى ...

ج / فرضيات حول المعنى الجنسي الكامن : لا يجوز اغفال التفسير الجنسي الذي اذا لم يصدق على ابن عربي مثلا ــ لكونه تزوج ، او ... ، او ... ــ فانه في حالات كثيرة يدخلنا الى عمارة كرامات عديدة . هنا نفترض ان نكاح ابن عربي لنفسه بنفسه ، قول واضح عن عملية جنسية كان فيها الذات والموضوع معا .

ولماذا لا نفترض ــ من جهة اخرى ــ ان القضية هنا تعبير عن **نرجسية ابن عربي** ؟ الشواهد كثيرة على انه كان يعبد نفسه ، معجبا حتى الوله بقيمته مثلا وبأفكاره .

في جانب ثالث ، ان لم نرَ في القضية عينها تعبيرا عن عملية الاستمناء ، فمع قليل من الخيال ، الا نستطيع التكهن بأن ابن عربي يحدثنا هنا رمزيا ــ وبالقفز

---

١٧ ــ التعريفات ، ص ١٠٨ .

١٨ ــ بلاثيوس ، ابن عربي ، ص ٥٤ (الفتوحات المكية ، ١ ، ٢٢٥) .

١٩ ــ وعلمه بالنجوم هو التنجيم ؛ او هو علم بمواقع الناس الذين هم في المستوى الادنى بالنسبة للصوفيين . فاذا ظهر الصوفي (الشمس) غابت النجوم (الاناس العاديون ، او الفقهاء وعلماء الكلام وسائر العلوم) . راء : ابن عربي ، مواقع النجوم .

الى اللاوعي الانساني ـ عن وحدة الجنس في الكائن البشري ؟ لعله لمح ان الرجل يحوي من المراة ، وتتشابه الى حد ما اعضاؤهما الجنسية ، وعرف ان لا ذكورة مطلقة ولا انوثة مطلقة سيان ذلك في الانسان ام في الطبيعة ام في المؤلهات البدائية . لا مانع من ان يكون ابن عربي قد لاحظ وجود الخنثى في الانسان ام في الحيوان ام في الاشجار ، فعبر عن ملاحظته تلك بقوله ذاك . عندئذ يكون ابن عربي سباقا ، عارفا ، مستعيدا في ذاته تخيلات الانسان عن الكمال المتمثل في جمع الذكورة والانوثة داخل كائن واحد . فكأنه يعبر عن تجربته الشخصية في التحقق، والتفريد الصوفي ، وفي تكامله ، بواسطة وعبر الكمال الذي تخيله مرموزا اليه بالخصوبة المتمثلة في توحيد الذكورة والانوثة ورفع التضاد بينهما . توحدت ذاته واكتفت . فانعكس ذلك على توحيد كل المتناقضات وازالة كل ثنائية . اذن ، كرامة ابن عربي ـ من هذه الوجهة الاخيرة ـ رمز من رموز تفريده ، او تعبير رمزي عن تحقق الانا العليا في شخصيته وعن تحقق الكمال في نظرته الشمولية والكاملة للوجود والله معا . فالانسان الكامل ، متشيئا في وحدة الجنسين ؛ والوجود الكامل ، متشيئا في وحدة الله والطبيعة ؛ ثم وحدة ذلك الانسان وذلك الوجود الكاملين ، هي خطوات ثلاث تعبر عن سيرورة التكامل في التصوف وحل لغز الانسان القائم في الوجود وأمام الله (٢٠) .

واذن ، كأن ابن عربي يقصد بذلك القول انه حوى العلوم وجمع الحقائق ، وبلغ منزلة رفيعة . اما التفسير النفسي فيقول : نكح نفسه بنفسه يعني انه جمعها او ضمها الى بعضها البعض ؛ اي وحّدها واقام الانسجام بين متناقضاتها والتكامل داخل شخصيته (راجع ، هنا ، البحث المتعلق بالانسان الكامل) . ويقول التفسير الفلسفي ان ابن عربي قصد التعبير عن نظريته في وحدة الوجود او عن انه جزء من الوجود ، ومحبوبته جزء آخر ؛ والجزءان واحد او هما الامر عينه . وبالتالي تكون العملية الجنسية هنا بين الانسان وزميلته التي هي ، حسب نظرية وحدة الوجود ، الزميل ذاته .

ولعلنا لا نخطىء ان راينا ، في هذه الحالة المدروسة ، صدى او تعديلا لنظريات الاسماعيلية او غيرها في التولد الذاتي ، او التولد دون اب ... الا تتفق هذه النظريات مع ولادة حي بن يقظان مثلا ؟ او مع كون الحية (وابليس ايضا) ـ في القصص الديني ـ نكحت نفسها بنفسها بعد ان اخرجت من الجنة ؟ او مع

---

٢٠ ـ حيرة الصوفي ، وقلقه امام المصير ، وجودية ومرتبطة بالوضع البشري والحرية والمآل. نجد ذلك في الكمشخانوي او في قول ابن عربي : «حرنا وحار الوجود فينا ...» . فحريته وحيرته مرتبطتان بوجوده ككائن في عالم لا يعترف بالانسان .

ادعاء الصوفي بالاكتفاء بنفسه عن كل الناس ؟ الا يعقل ان يكون ذلك ايضا صورة من الصور العديدة التي تنبع من طبيعة الحياة الصوفية التي تقفل الذات على الذات وتجعلها النبع والارض ، السهل والجبل ، الشيء وضده؟ الا يعقل، اخيرا، ان يكون الامر اخراجا صوفيا ؛ اي نسجا على منوال وسحبا على نموذج ، للاساطير العربية الكثيرة او للقصص الشفهي الذي يحدث عن ولادة البطل من ذاته؟

٣ ـ العلاقات الجنسية بين المحارم (في الاسطورة والكرامة) :

لا نود فرض تفسيرات على الكرامة والاسطورة . فالتعسف ، وتحميل هذه او تلك تفسيرات جاهزة او اعتباطية وتعميمية ، من المثالب التي تجعل الدراسة متحيزة ، وتتعصب، وبالتالي فانها تبتعد عن الموضوعية . والآن ، مع الاخذ بعين الحسبان لهذه المزالق ، فاننا قد نقترب من الحقيقة اذ نفترض وجود رغبة مكبوتة ـ ولا نقول بوجود اشباع فعلي لتلك الرغبة ـ بين اخ واخته في الكرامة التي تصفهما في «جنة الاولياء»: فالاخت تعطيه تفاحة لا تنقص مهما اكل الاخ منها * . ان لهذه التفاحة رموزا عديدة بلا ريب ؛ لكن اخذ الكرامة ككل ، والاهتمام بالسياق الجميعي للعناصر ضمن وحدة منظمة ومتكاملة ، يوحي بنسمة رغبة جسمية محرمة ومكبوتة . فالتفاحة ، والاكل ، والاخ مع الاخت ، وحواء وآدم ، والاشجار والانهار ، من الرموز التي تدفع باتجاه التفسير الذي افترضناه .

الحذر نافع في هذا المجال ، ولا شك ان عدمه تهوّر وطعن الى جانب كونه افتئاتا على الاخلاق . بيد ان التحليل النفسي ـ الذي كالبوم يفضل العيش في الغياهب ـ شيء غير الاخلاق ، ومن ميدان مختلف . لذا قد نستطيع القول ان الرغبات الجنسية بين المحارم موجودة في عدة كرامات ، وفي القصص الشعبية وفي الاساطير العربية . ان المثل العليا والقيم والاخلاق ، مهما قست وعلمت ، لا تستطيع اكثر من كبت الرغبة التي تداور فتعود للظهور باشكال لوازية او رمزية دون ان يعني ذلك انتقاصا من اخلاقية وقدر صاحبها . ولنعد الى مثال عن تلك الرغبة بالاخت : انها تظهر في الاحلام ، وتشبع فعليا في حالات الانحلال وضعف الطبقات العليا في الشخصية ، وتزوّج القصة الشعبية الاخ باخته كي تتجنب الام وظيفة الكنة او الحماة وتهنا بزواج ابنها ، وتسُرّ لزواج ابنتها . وفي المجتمعات القديمة كان زواج الاخ من اخته غير غريب (الفراعنة ، مثلا) .

نعود الى اسطورة عربية : عبيد اقبل واخته ذات يوم ليوردا غنمهما الماء ، فمنعهما رجل من بني مالك . حزن عبيد واتى شجرة يستظل تحتها ، ونام تقرب

---

* اليافعي ، ١٣٦ ـ ١٣٨ .

اخته (٢١) . فرآهما المالكي واتهمهما بالزنى . وفي تحليلنا ، ان التفسير الجنسي هنا مقبول ، فالرغبة اللاواعية قائمة وبالتالي قد تكون الاسطورة تعبيرا عن اشباع خيالي لذلك المكبوت . تؤكد تحليلنا هذا التتمة . فبعد المنع الاول عند الماء (المحاولة هنا كانت من قبل الاخ ؛ رمزه الماء) ، والمنع الثاني عند الشجرة (المحاولة جاءت من قبل الاخت ؛ ورمزها الشجرة) ، اللذين فرضهما المالكي (رمز للقيم العليا كالتقاليد والاخلاق) ، جرى للغريزة ارتفاع . لقد تحولت المكبوتات ، بعملية نفسية تهدف للتكيف مع المجتمع ، الى كبة من الشعر القاها آت في المنام في فم عبيد فتحول الى شاعر .

الشعر والشَعر رمزان للروحي ، ولما هو سامٍ وخيالي . ودون تفصيل ، تكون الاسطورة هذه افصاحا عن اهتداء عبيد من الحسي الى الروحي الذي هو قول الشعر وتملك كبة من الشَعر (شعر الانسان رمز للارواح ، والشعور ، والفكر ، والعبقرية والخيال) .

ان شئنا توكيدا للتفسير الجنسي هذا ، وجدناه مرة اخرى في تتمة الاسطورة عينها . فعبيد ، بعد تحوله واهتدائه وتوبته ، يلتقي ذات يوم حية عطشى ، فسقاها كل مائه . ولما كان الليل ، شردت ابل القوم فتفرقوا ، وأيقن عبيد بالهلاك؛ لان هاتفا ــ هو تلك الحية عينها ــ طمأنه ... من السياق العام ، اي داخل الحقل الادراكي الشامل ، للاسطورة نستطيع اخذ الحية على انها الزوجة ، او التوبة ، او الخلاص والتجدد . ولتثبيت تلك التوبة ، او التجدد في السلوك ، فان الحية هنا برموزها تأتي عبيداً على شكل هاتف(٢٢) . وهكذا يكون الهاتف رمزا للعون النفسي ، ولتشجيع المهتدي على سلوكه الجديد ومنعه عن العودة الى اخته. فمساعدة الحية ، وعون الهاتف ، وخلاص عبيد من التهلكة او رجوعه الى اهله سالما ، مراحل في تجربة تغلب على معيقات تمنع التحقق او الارتفاع الروحي .

***

عرف التراث ان النساء يكنّى عنهن بالاواني او الاوعية (٢٣) ؛ لكننا لا نقول

---

٢١ ــ الاغاني ، ٢٣ ، ٤٠٥ ــ ٤٠٩ . أوردها الزميل الدكتور مصطفى الجوزو في : من الاساطير العربية والخرافات (بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٧٧) ، ص ١٦٣ ــ ١٦٥ .

٢٢ ــ هذا لا يمنع اخذ الاسطورة هنا على انها من بقايا عبادة الحية التي عرفها العرب الجاهليون ؛ فغالبا ما نجد الارتباط بين الجن والحية والهاتف في الاساطير والقصص الشعبي .

٢٣ ــ ابن خلدون ، ٨٨٦ ــ ٨٨٧ .

ولا نستطيع ان نقول بالتفسير الجنسي لكل كرامة ترد فيها الاواني : بديهي ذلك، **فالغزال** رمز انثوي ؛ **والظبي** ايضا : لقد ربط الاقدمون بين الظبي والنساء في الاحلام(٢٤) وسبق ان اظهرنا الدلالة الرمزية بل وتقديس هذا الحيوان لكونه مرتبطا بالجنس اولا وبالوفرة ثانيا (٢٥) . ورغم ذلك لا يساغ اخذه كرمز انثوي ولا اعتبار صيده ، في الكرامة ، اشارة مطلقة الى الرغبة الجنسية . فالكرامات التي تتحدث عن سبع يعارك غزالا او ظبيا قد تكون تعبيرا عن عراك بين المثل الصوفية والميول الجسدية ؛ كما قد تكون تحقيقا للرغبة الجنسية المكبوتة .

ثم نصل الى ارتباط **الشمس** بالانثى ايضا . فالغزال حيوان جنسي يرتبط بغزل الخيوط اي التقرب الى الانثى اي الشمس . من هنا يصعب ان ناخذ الشمس في كل كرامة على انها رمز انثوي فقط ؛ فهذا الكوكب رمز للخصوبة ايضا ، وللحياة والتجدد ، كالمراة وكالغزال (٢٦) من جهة اخرى .

ويرتبط السمك والحية ، والزواحف عموما ، بالجنس من حيث الدلالة الرمزية . وكذلك بعض الطيور ، بل والاشجار . بيد اننا لا ناخذ بهذه الدلالة في كل كرامة تدور احداثها او يرتبط ابطالها بتلك الاشياء . لكننا بالمقابل لا نستبعد بطريقة قطعية الاشباع الجنسي الوهمي او الصوفي ، عندما يتوسع الصوفي في وصف الحوريات او الجارية التي تخرج اليه من حائط ثم تؤنبه ، او في الكلام عن طيران الصوفي في الجنة من شجرة الى شجرة ... ان ترقّي الوصف الصوفي للحوريات ، ورفعهن الى درجة روحية ، واخذهن على انهن عصافير وازهار واشجارا وشذا الروائح ، وعذارى خالدات على تلك الحالة فيهن ، يظهر لنا عملية التسامي بالفريزة الجنسية الى ميدان الروح والفن . كما نجد في ذلك ايضا فهما روحيا ، ومنزها عن الحسيات والمالوف ، للجنة ولمعتقدات وتصورات اخرى مرتبطة بالنعيم الابدي حسب النظرة الدينية .

واذن ، لا نقول بالتفسير الجنسي وحده ، ولا الفلسفي وحده ؛ وكذا القول عن الحكم على العامل الموضوعي او العامل التاريخي ، والعوامل الذاتية المعبرة عن صراعات داخلية وتطور الشخصية . فالكرامة تفسر حينا وفق الرموز الجنسية،

---

٢٤ — ابن سيرين ، ٤١٢ .

٢٥ — التحليل النفسي للذات العربية ، ص ١٥٢ — ١٥٣ .

٢٦ — الوفرة والخصوبة من مرموزات الظبية . وكذلك ترمز هذه الى العطايا الالهية ، سيما وانها ذات قرنين (تكريم القرون ، او تقديسها ، يلحظ من تعليق قرنين داخل الكعبة قبل الاسلام). ولم نستبعد ان الجاهليين عبدوا الغزال لكونه يحمل تلك المرموزات ولاسيما لكونه رمزا انثويا .

ووفق هذه العوامل الموضوعية او تلك حينا آخر ، وحسب الاتجاه العندي او تكامل الوعي واللاوعي أحايين عديدة . فهناك قوانين كلية ، او اتجاهات عامة ومباديء ؛ وحسب القرائن والسياق والمعقد النفسي الاجتماعي للصوفي يكون التفسير الافضل . هنا نتذكر كلمة ابن خلدون عن علم التعبير : انه «علم بقوانين كلية ... البحر يدل على السلطان ، وفي موضع آخر يقولون البحر يدل على الغيظ ، وفي موضع آخر على الهم والامر الفادح ... فيحفظ المعبّر هذه القوانين الكلية . ويعبّر في كل موضع بما تقتضيه القرائن التي تعيّن من هذه القوانين ما هو أليق بالرؤيا» (٢٧) .

---

٢٧ ـ المقدمة ، ٨٨٧ .

الفصل العاشر

منتوجات اللاوعي بين النافع والفاتر والضار

نحلّل ، في هذه المقابلة ، العالم الذي نما فيه بقوة القطاع اللاواعي في الذات العربية . لقد حَجَّر ذلك العالم على الفرد من جهة ، واطلقه بجموح وبجنوح من الجهة الاخرى . في هذا الاستبار ، نضع امام الوعي او اننا بعملية الاخراج الى الوعي défoulement نحاول محاكمة منتوجات اللاوعي العربي ؛ هادفين الى المعرفة الواضحة التي هي تحدد لنا تجاوز العوامل والعقد التي جعلت السلوك طفوليا، أسطوريا ، قريبا من السحر واللاتحدي والفتور . ثم علينا ، في خطوة تالية لتلك المعرفة ، أن نريد ونطلب التغير . فلا شفاء دون طلبه ، مهما عمقت المعرفة او اتسعت .

كانت نافذتنا ، في هذا العمل ، التي منها اشرفنا ، ما أمكن وسهُل ، على اللاوعي في الذات العربية ، متعددة الاطلالات . فقد تلمسنا طريقنا الوعرة عبر ردهات مظلمة ومتاهات هي تارة الاحلام ، والقصص الشعبية (قصص الجان ، الحدوثات ، الخ.) ، والاساطير ، والمزاعم ، والمعتقدات الخرافية ، والاوهام ، الخ. ؛ وهي تارة اخرى ، واهم او ايسر تقميشا ثم تحليلا ، كرامات المتصوفين ، والعوارض العصبية والقهرية ، والشذوذات ، والاصطلاحات الصوفية نفسها . كما ان البطولة ـ في الاناسة ام في التصوف ـ والنظرة الى الانسان الكامل (المتحقق ، الغوث ، القطب ، الصوفي ، الولي ...) ساعدتا ، الى حد مقبول ، على ارتياد مجاهل ذلك اللاوعي وغياهبه .

ان كان الالحاح منصبا على الكرامات ، دون اغفال بقية الشرائح المذكورة ، فلكونها اكثر تمثيلا ، واسهل تناولا . ولعلها تحوي غالبية تلك الشرائح ، او تتمثلها وتمثلها ؛ فتظهر كافضل عيّنة متجانسة تختصر اللاوعي ، وتستطيع ان تخرجه الى الوعي والنور ، وتضعه من ثمت امامنا كي نخضعه للدرس والتحليل.

ومن جهة اخرى ، اي الى جانب كون الكرامة عطاء اللاوعي ونافذة عليه ، هناك خاصيتها التي تجذب ؛ فالكرامة تتملق ، تدعو اليها . ولها ، في حد ذاتها ، قيمة غير منفرة ؛ فوجودها في نمط مجتمعي مغلوب وفي نتاج فكري تاريخي متخلف ، يمنحها صفة تجعلها متقلبة وتستدعي اليها الرغبات الكثيرة اللامشبعة او الباحثة عن ملء ، والذهنية التي تتميز عادة لا بالتحليل والنقد بل بالانفعالية وقلة التحكم بالمشاعر والمخاوف .

والآن ، صار علينا واجب الحكم العام على الكرامة ـ وما معها ، او حولها ، بالطبع ـ وذلك بعد ان نضع مثالبها ، او الجروح التي احدثتها في الذات العربية، في كفة ؛ وخدماتها ، او ما يمكن ان يكون وما يزال نافعا منها ، في كفة اخرى. فلنقدم للزبون ، للذات التي ندرسها ، الصالح والطالح من مفاعيل الكرامة على

سلوكه وذهنه ؛ ولنخرج الى وعيه ، ولندرس كما تدرس الاشياء ، اواليات دفاعه اللاواعية ، ونواة سلوكه الخرافي ، ومولدات اساطيره ، واواليات تفسيراته لأحلامه . فطيلة قرون لجات الذات العربية ، بغية توكيد ذاتها وتعزيز كرامتها وتامين استقرارها مع حقلها ، الى السلبي والفاتر Passif والخلفة والارتداد ونكران الواقع والتعويض ... ؛ لقد بقيت بضعة قرون سيدة مصيرها ، متحكمة بحقلها ، ممثلة الحضارة العالمية او ممسكة هذه الحضارة بيدها . ثم استلقت ، او تراجعت ، او مرضت ؛ فكانت ردودها بالتالي غير متوافقة ، سيئة التكيف .

١ ــ خدماتها اللاواعية للانا المنخرطة (المتصوفة)

رأينا الوظائف النفسية التي تؤديها الكرامة في التجربة الصوفية المعاشة : تطهر من مشاعر الذنب الفعلي او الهوامي ، تفرّج عن المكبوت ، تؤدي وظائف تصريفية للشحنات المقموعة والمدفونة والضاغطة والمؤثرة ، تعيد التوازن الى الوجود الفردي والاستقرار الى الشبكة العلائقية للانا مع الانت ومع النحن ، تحل مشكلات اجتماعية وخاصة بواسطة اواليات لاواعية وطرائق غير مباشرة نظير : الهرب ، النكوص ، الانسحاب ، الابدال ، التغطية ، نكران الواقع ، التعويض ، التماهي ، ثم الاسقاط ، والازاحة ، والنقل ، الخ (١) .

وتشبع الكرامة رغبات (٢) ، اشباعا وهميا او مرجواً او اسقاطيا ؛ وتحقق اماني البطولة ، والتغلب على الانجراح وعلى مشاعر الدونية او تبخيس الذات والواقع او الخصاء الذهني او الصد الفكري التحليلي .

ثم ان للكرامات اهدافا ؛ وهي ذات غاية معبر عنها رمزيا ، وتمثل الدوافع المكبوتة . وهي ــ في هذا المجال ــ كالاعراض العصبية النفسية ؛ ولهذه وتلك اغراض هي : أ / تدعيم المكبوت اي تشديد القبضة على الدوافع والنزعات التي لا بد من وضعها جانبا اما لكون بعضها مرذولا من المجتمع وإما لكون بعضها الآخر

---

١ ــ تندرج تحت هذه الاواليات عينها وظائف التفريج والتطهير والتصريف التي تقوم بها حلقات الذكر والزار . فالمشارك في الحلقة يشعر بالراحة ، بتخفيف التوتر ، بعودة التوازن ، نتيجة مساهمة حركية ونفسية للفرد على مسرح جماعي، تا: Psychodrame, Sociodrame .

٢ ــ لا نهتم ، هنا ، بالمنافع الكسبية التي ربما يجنيها المتاجر بالكرامة وبالاوهام والخدمات الكثيرة التي تؤديها «الكتابة» وقراءة المندل ، والخرز ، والاحجبة ، الخ ...

يعيق الانا الصوفية عن تحقيق ذاتها . وقد قدمنا الكثير من الكرامات التي تسعى التحكم بالدوافع المكبوتة ومنعها من العودة الى الوعي ومن طلب الاشباع . وهو تحكم كانت الكرامة تعززه بالمزيد من تبخيس المال ، مثـــلا ، او الذات ، او الدنيا ، او المجتمع وما الى ذلك ؛ وبالمزيد من رفع قيمة الشيخ والسلطة والانا الاعلى والانعزال وما حول هذه القيم الصوفية . فبتقوية الكبت تتعزز الحواجـز التي تمنع عودة المكبوت ، وتسرّبه الى الخارج ، واخماد طاقاته ، وابدالـــه ، وارمازه ، واستثماره في حقول نفسية اخرى ، الخ .

ب / الكرامات حل للصراع الانفعالي ، وتخفيف وطأة الشعـــور بالاحباط ، واستجابات بديلة ... ؛ وهي صد لهجوم الحصار (الحصر ، القلق) ، وفـض التنازع بين الدوافع ، وتوفيق بين القطاعات النفسية المتصارعة . وهي علاج كما هي ، بالطبع ، وقاية . تؤمن الهدوء النفسي ، وتحافظ علـــى الاعتبار الذاتي ، وتصون الثبات الانفعالي ، وتحجب القلق وتستبعده ، وتميز الفردية وتدافع عن استقلاليتها ، وتبرر ضعفها او دونيتها .

ج / تمتص الكرامات ، كالعوارض العصبية النفسية ، الطاقة النفسية المتولدة عن الدافع المكبوت وتستنفد وتحول نشاطيته الى اعراض سلوكية وعضوية وقولية مما يمنع ظهور ذلك الدافع ويغطي غاياته بل ووجوده .

والكرامات ، ايضا وايضا ، تهدىء ؛ وعدا ما تقدمه من تبرير وتعويض ومـا الى ذلك مما رايناه ، فانها تمنع الصوفي من القيام بفعل ما لا يحب ان يفعله ، او تمنعه من تنفيذ ما يخشى عواقبه . لقد اكثرنا ؛ ربما . لكن من يستطيع نكران طبيعة الكرامة كتعبيرات عن ، او كاستجابات على ، دوافع نظير: دافع الاستعراض، والهجوم المضاد (على الفقهاء ، على الاعـــداء والمتشككين ...) ، والمنافسة ، والانجاز ، والاعراض ، والسيادة ، والعدوان ، والاندماج والانضمام ، والمساندة والاعانة ، وتجنب الاذى ، والاكرام ، وحماية الذات ، والاتضاع ، والاستقـــلال الذاتي ، وتجنب الهوان ★ ...؟

٢ ـ خدماتها اللاواعية للانا المتعاطفة والانا المتماهية :

لحق الناس بالذكر والتصوف ، بالكرامات والبطولات الشعبية ، نتيجة او

★ Humility Motive, Deference Motive (M.), Dependence M., Self - independance M., Affiliative, Achivement, Rejection, Dominance, Exhibition, Harmavoidonce ...

رد فعل على كونهم مقهورين ازاء السلطة واللقمة والمجتمع والطبيعة . فكي ترد الذات ، المصابة بهذه الانجراحات ، على توترها تلجأ الى الخلاص السحري ، الخيالي ، الهروبي . بذلك الخلاص ، وبطريقة لاواعية ، تجد استقرارها ، وتؤكد ذاتها. بكلمات اخرى، تؤمن الذات اللقمة، وتصد الخوف من الظواهر الطبيعية، ومن المستقبل ، وتتحلل من سلطة المجتمع واستبداد السلطة وقمع الاب (ورموزه ، ايضا) بأن تجد في الكرامة – وفي محتويات اللاوعي الاخرى ، طبعا ، نظير الخرافات والاساطير وحاملات البركة والمشائمات والمفائلات ، وقصص الجان والبطولات – حلولا لاواعية، وطرائق غير مباشرة للتكيف ومن ثمت للاتزان الانفعالي.

– غرقت الذات العربية في الكرامات ، وما اليها من بطوت وحلول خرافية، ردا منها على الشعور بالاضطهاد . لقد رضخت ، طيلة قرون عديدة ، اكثر مما استطاعت التمرد ومن ثمت تصريف ما يولده الاضطهاد والرضوخ من مشاعر إضآل قيمة الذات وشدها الى اسفل .

لم ترد كفاية على عدوانية كامنة او على علاقات قهرية كانت تخلق فيها توترا، وتشرّبها – بعمليات تشريط conditionnement مستمرة – مفاهيم صارت شبه طبيعة مستقرة في الفرد ودارت حول معتقدات مثل : الدنيا دار ممر ، لا قيمة للواقع ولا للثروة والمال ، الحقيقة في السماء والتخاي وتبخيس الذات والزمن . وتلك التبخيسات والدعوات للاستسلام والانتظار كانت تولد مشاعر بالذنب ، وبالفشل ، وبالعجز ، والدونية ... ؛ من هنا كانت تنبع عدوانية تبقى مكبوتة ، دون تصريف او دون تفريج . لقد كان توقع مجيء الفرج ، ولعن الشيطان والزمان والدنيا ، عدوّين ، من بين كثيرين ، خففا تلك تلك العدوانية ومن ثمت كانا عاملين من اشد عوامل اعادة الاستقرار للذات المنجرحة واعادة اعتبارها لذاتها ، وتوكيدها لقدراتها الذاتية .

الا ان الثورة الصعبة ، او الرد الفعلي والجذري ، على تلك المشاعر – او على ما يسببها وهو القمع والاضطهاد – لم تجد لها منفسا افضل من الكرامة او التماهي مع بطل ذي كرامات تقوم على الانتصار الدائم على كل عقبة واضطهاد وسلطة وشعور بالمهانة والضعة او بالابتخاس والاستسلام وتحقير هذه الدنيا وهذا الواقع بأمواله واحواله وزمانه وتطلعاته ...

لقد كانت الكرامات ، ومنسوجات اللاوعي ومختلقاته الاخرى (التعاويذ ، الشيطان ، واقيات الحسد وحاملات البركة والحظ ، و... و... ، وقصص الجان ، والبطولات) رد فعل ضروري لاقامة تكيف الذات مع نفسها ومع حقلها وواقعها لان سخطها وتذمرها وانكارها للواقع انفعالات لا تحل مشكلاتها مع هذا الواقع

ولا تقيم لها تكيفا سليما معه. وكانت الكرامات وقاية من قلق (حصار، حصر) الهجر سواء ذاك الذي يتولد قبل المرحلة الاوديبية ثم يتفجر ابان بعض الازمات في مراحل العمر التالية (٣)؛ ام ذاك «الشعور الفلسفي» الذي يصيب الانسان عموما فيجعله يرى نفسه متروكا بلا نصير ولا معين، كحال الانسان المعاصر، ملقى في اجمة القدر وفي خضم المجتمع لا يعرف كيف ولا اين والى اين هو كائن وصائر. بل ان الشعور بالفراغ، بتفاهة الوجود، الذي ربما نلحظه في اجلى مواقفه عند الصوفيين خصوصا، لا يجد له غطاء وردا افضل من الكرامة.

— قدمت الكرامات ردودا، واعية حينا ولاواعية احايين كثيرة، على قلق مصيري اي كانت استجابات على تساؤلات مأزقية تجاه المصير والقدر والوضع البشري (٤). وكان بعضها ردا على قلق ازاء الطبيعة القاسية وظواهرها المهددة باستمرار لمستقبل الانسان؛ وعلى قلق الطفل المتخوف من الاب المتشدد والمعاقب، او قلق الرضيع وقد تركته امه، او قلق الولد في بيئة عائلية متزنة ولا توفر له الامن وتجعله يشعر بالاحباط ولاسيما بالحرمان من الحنان وبكونه غير مرغوب فيه. وكانت الكرامات ايضا ردا على قلق الشعور بالخواء، وقلق الهجر والانتراك؛ وعلى مخاوف — كما سبق — من الطبيعة القاسية والام المفترسة؛ وعلى قلق الخصاء، الخ.

***

ثم ان الاقبال، دون وعي [لاشعوريا]، على ذلك القطاع اللاواعي اقبال على الرغبة الممنوعة؛ فذلك القطاع اللاواعي اكبر ممثل للرغبة الممنوعة ومن ثمت فهو تحقيق لها. كما انه ايضا اقبال يطلب اشباع ما لا يُشبع في الانسان، وما لم يُشبع، وما لا حد لاشباعه: ففي الحالة الاولى هناك طلب للرغبات التي لا يشبعها شيء في الوجود، كاشتهاء الخلود مثلا، والاندماج في المطلق، وامتلاك القدرة الكلية، والتسلط على الطبيعة. وفي الحالة الثانية ميل الى الرغبات التي لم يوفر المجتمع تحقيقها للفرد المنجرح، الباحث عن اللقمة، وعن رد الخوف من المستقبل، وتحقيق الحماية والامن في المجتمع. وفي الحالة الثالثة يطلب الفرد من الكرامات — وما شاكلها وماثلها في المجتمع — ان تغنيه اكثر، وتعطيه اكثر، وتوسع عليه، وتزيده امنا ومالا وسعادة وقدرة.

— وحققت الكرامة غطاء حزنيا وقاتما للواقع، فجذبت اليها الذات الكئيبة

---

3 — Cf. Guex, la névrose d'abandon, P.U.F., 1950; Porot, Manuel alphabétique de pychiatrie, pp. 1 - 2; Lafont, Vocabulaire de psychopédagogie et de psychiatrie de l'enfant, 1 - 3.

٤ — نجد القلق الوجودي، كأساس ومونر، في: ضياء الدين الكمشخانلي او الكمشخانوي.

التي آلمها الهجر والشقاء . لقد قدم التصوف قتامة وقلقا للغارق في القتامة والمحن والاجترار السوداوي (راجع : البكاؤون في التصوف) ؛ بذلك وجد المسحوق علاجا في القاء نفسه بمزيد من الانسحاق ، بطلب الاكثر من الالم والعذاب كي ينسى او يصون ذاته وكرامتها . ان تحليلا سريعا للاوراد اي «الوظائف» (الادعية) الصوفية يظهرها متوازية مع الاغاني الشعبية من حيث البنى والمهمات . وتلك الاوراد من جهة ، وتلك الاغاني (والامثال ، والمعلقات الجدرانية التزيينية ، والاقوال الدارجة) من جهة اخرى ، نتاج واقع قاس على الناس صعبت فيه اللقمة ، وهاجرت السعادة ، وانجرح الشعور بالامن ، وبانت المازوخية نتيجة للقمع والاضطهاد والتسلط .

وبمزيد من الكلمات ، ان الادعية والاوراد ، تلك «الوظائف» (٥) التي تتلى في أوقات محددة ، احيانا كثيرة ، تظهر :

أ / تضخم الانت (الله ، القطب ، الشيخ ، المعلم ، الاب ، السلطة) على حساب إضآل قيمة الانا والبدن والوجود . لا علاقة انسانية بين الانا والانت : فالاولى مسحوقة ، راضخة ، بلا شعور بكرامتها وبحريتها ؛ أما الذات الثانية ، الانت ، فمتسلطة ، تعطي وتحجب دون حوار او مساواة او محبة . تمثل الانت، في الادعية والاناشيد ، الطبيعة القاسية ، ورموز الاب القاهر ، وسلطة الكبير في الاسرة وفي العشيرة ، وقدرات الغني في المجتمع والمؤمّن للشعور بالامن .

ب / الشعور بالامن : مطلوب بالاكثار من الهرب الى التقاليد والطقوس ومن التذلل والاستكانة وابخاس الذات وتقييمها الدوني وتجريح الجسد والميول . وهو شعور مفقود مرغوب : تستدعيه الادعية والاوراد بزيادة معاقبة الذات ، وقهر مستمر — وحتى إماتة — للبدن ، وانماء جامح لمشاعر استئصال الطاقة الحياتية في الانسان . وهنا نلتقي بمازوخية وتلذذ بتعذيب الذات واستجلاب المصائب وتخيل الذنوب والموت والجحيم .

ج / السوداوية : يظهر الشعور بالاسى والمرارة ، بالاحباط المتراكم ، بالقتامة الحياتية والعدوانية على الذات ، والميل الى العقاب الذاتي مع تقييم سفلوي للذات، وشعور بالشقاء والعذاب لعله لا ينفصم ، احيانا كثيرة ، عن الم تامين العيش المتزن .

ح / وضعية السلوك والذهنية : راينا مرارا ، خلال هذا العمل ، ان السلوك

---

٥ — راء ، على سبيل المثال ، الاوراد الشاذلية ، دعاء كميل بن زياد ، الخ .

(الحركي والذهني) الصوفي ـ والذي تدعو اليه الاوراد ـ فاتر ، غير ايجابي ، يدير الظهر للواقع فيتقبل ويرضى ويتوقع الاشقى والاقسى ، ويغرق في التقاليد التي تؤمن له شعوره المفقود بالامن وتنقذه من الانتراك فريسة للقدر والغيب .

خ / وتعكس الاوراد صورة الام القاسية والاب الساحق والقاهر . وليست القضية هنا مجرد انعكاس او تغطية وتعويض لواقع اليم رايناه اعلاه ؛ ولا لنمط في العيش الصوفي كغريب ومنعزل ولا اجتماعي . انها قضية مرتبطة بصور لاواعية تعود الى السنوات الاولى من الحياة ـ في الفرد وفي البشرية ـ حيث يقوم شعور الطفل ، او الانسان قديما ، بالقلق والمخاوف . نقرأ في الاوراد ، اذن ، تعبيرات عن خوف الطفل من الام القاسية والام المبتلعة ، وعن قلق الانتراك والهجر والشعور بالخواء وبعدم معنى الحياة وبعدم وجود الاعوان والسند . وعن الشعور بالخصاء الذهني وبعدم الكفاءة ونقص القدرات ، وبالاحباط (٦) . وذلك كله وجدناه ، كما سبق ، في الكرامات .

٣ ـ خدمات الكرامة (والقصص الشعبية) للنحن

المكرامات ، والقصص الخيالية (الجان ، الابطال) ، خدمات وادوار ايجابية . فهي ـ رغم كل ما رأيناه ـ وسيلة تكيف ، وطريقة تفريج و... ؛ ثم انها فوق ذلك كله ، اي من ناحية اخرى ، اعطت سلاحا حمى الذات ضد القنوط ، ومنحت الامل في التغلب والانتصار . لقد ساعدت على جعل الواقع الطف ، والقاسي أخف احتمالا ، والزمن أقل مرارة واسى .

ورات الذات في تلك التخيلات والبطولات قدرات على التحليق في الاجواء العليا ، والانطلاق بانفلات الى العوالم الغامضة . وفي ذلك توسيع للخيال الخلاق، وتصوير ابداعي لدنيا غير الدنيا وفوقها وأكثر منها . الواقعية كنزعة في التحليل والمعالجة ضرورة ، وبديهية طبعا . لكن الانسان أغنى من ان يبقى عند حدودها ، انه اوسع وأعقد ؛ تلك ميزته .

نود القول انه الى جانب الكثير من الخدمات التي أدتها الكرامة ، حسب ما رأيناه اعلاه وفي خلال هذه الجلسات ، تقوم اخرى ذات قيمة مرموقة . فلنذكر

---

٦ ـ لا ننسى ان في الاوراد الصوفية ، وفي الادعية عموما ، جوانب مضيئة . كما انها خدمت الذات بكثرة اي موازنة اياها مع الحقل ومؤمنة للكثير من مشاعر الامن .

بسرعة ما نراه ملحوظا من تلك المنافع اي تلك الوظائف الايجابية التي قامت الكرامة بتنفيذها خدمة للنحن العربية :

— كان للبطل الصوفي ، والبطل في الاناسة والقصة الشعبية عموما ، مهمات ايجابية تمظهَرت في الكرامة . دون اغفال سلبيات الكرامة وبطلها ، وهو ما سنراه ادناه بسرعة، نود القول ان لهذا البطل جانبا ايجابيا وان كنا لا نفضل له صفة مشرق او ما الى ذلك من نعوت شديدة التفاؤل والتساهل . لعلني لا اخطيء ، كثيرا على الاقل ، ان رايت في البطل الصوفي نظيرا للسندباد ، لعنترة ، للظاهر بيبرس ، لفاطمة بنت مظلوم (الاميرة ذات الهمة) . فالبطل ، في كل تلك المجالات، رمز للكفاح ، للبحث في المجهول ، للامل ، للنضال والانتصار .

— ان للتماهي في البطل دورا ايجابيا نلحظه بيسر في نمو الطفل والمراهق . فالبطل نداء اليه ، يرفع صوبه ، يخلق طاقات او يشحذها ، يدعو للتكامل ولانماء الذات ... لكن الدور الافعل لذلك التماهي نلقاه ايضا عند الذات المنجرحة؛ وقد سبق ان بحثنا في تلك الاوالية اللاواعية التي تحقق الانتصار وتغطي الشعور بالفشل والدونية ، وتشبع مشاعر كثيرة ، وتعوض ، وتحمي من القلق ، وتخفف التوتر ... وتؤمن للذات استقلالية وامنا .

— ان قاريء الكرامات ، والمستمع اليها ، يقرا نفسه فيها ؛ يتماهى مع البطل او انه يعيش البطولة ومن ثمت يتمتع باكثر من حياة واحدة . انه يغتني بتجارب الآخرين . وعدا كونه يتحرر من مكبوتات ، او يسقط رغباته ويشبعها في شخص لا حدود لقدراته ونجاحاته ، فانه يعيش ساعات هنيئة . ان من الخيال ما ينسحر ، ويَسعد ، ويَعِد . ولعل الكلمات الادبية هنا تنقلنا الى جمل انيقة مثل : هنيهات بهيجة ، اجنحة الانفلات ، الصعود مع الشمس ... فالكرامات واقع آخر ، دنيا مختلفة ، لامألوف الى جانب المألوف ، ورفع الى السعادة والامل المنعش بعيدا عن الاسى ، ومحدودية الانسان ، ومشاعر الدونية والفشل والانقهار ، الخ .

— والكرامات بشارة ؛ وكما هي تنذر فهي تبشر . انها تعد ، وتظهر اننا بالمكابدة والجهد ، بالتقيد بالمعروف والشائع ، نبلغ المنى . انها تظهر ضرورة الانتظام قبل التحرر ، ووجوب الحتمية والسببية قبل الانفلات من القوانين وبلوغ الحرية والانعتاق . لا تلغي الجهد ، والحتمية ، والمجتمع ؛ تقول ان ذلك كله مرحلة لا غنية عنها ولا قدرة على تخطيها ان رمنا التكامل والنهاية السعيدة ، وامتلاك المطلق .

— قلنا ان الكرامة ، كالقصة الشعبية والقصة البطولية عموما ، تجذب اليها،

تستدعينا ، تتملق ، تتمتع بخاصية الاخذ والضغط صوبها . وذلك لوجود البطل فيها الذي نسقط عليه رغباتنا ويحقق لنا امانينا . يضاف الى تلك البطولة ما نلقاه من غرابة وعجائب ومخلوقات تمتص الانتباه وتعلق النظر . فالكرامة لون من الادب الشعبي : هي قصة ، وحدوثة ، وحوادث جان وخوارق ، وحلم طفل ، وخيالات مجنحة .. انها تتوجه الى قطاع يميز الانسان عن كل مخلوق ، والى الخيالي السحري والميثولوجي والاوهامي في الانسان لا الى العقل والفكر المحلل والواقع الاليم والنواحي الواضحة والمنارة والواعية في الشخصية . وحيث ان هذا القطاع عريض المساحة وعميق الاغوار فانه يتلاقى ، او يستلزم ويستدعي ، مع كل ما يوازيه من غموض وسحرية وانفعالية .

ـ مرارا راينا الكرامة تصويرا لمبدا اخلاقي ، او ناقلة لقيم انسانية ، ومعبرة بالمحاكاة (والرمز والاستعارة والتقنع ، والمواربة ، الخ.) عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اي عن معايير العمل ومثل عليا . انها تعلّم الاهتداء الى الافضل ، والتحول الى الاعلى ، وتبنّي الشجاعة وعدم الخوف (من الجن ، المرض ، المستقبل ، العدو ، الخ.) والاقتداء بالبطل . وهنا نقدمها كبديل ، او كنظير للكليدمنات ، وللاشعار الحِكَميّة ، وللادب الوعظي ؛ ونقدمها على انها بمثابة مرايا للامراء والحكام وذوي السلطة عموما ؛ ونقدمها كطرائق تربوية غير مباشرة ، ايحائية غير تلقينية على صعيد الآداب وقواعد السلوك الحسن . انها ، بكلمات مختصرة واخيرة ، نداءات لخلق الانا الاعلى في الذات ، ولتبنّي الانسان الكامل وتمثله في كل ذات .

ـ خلقت الكرامات الوحدة داخل الكون الصوفي ، واقامت التجانس بين طرقه ، ومثلت الاستمرارية في الزمن التاريخي للذات العربية ككل بل والطاقة التي حافظت على الشخصية المستقلة ثم القدرة على المجابهة والتحدي عند تلك الذات عينها .

فالى جانب ما يقرا من عمق التاريخ الروحي في الذات العربية ومن اتساع ذلك التاريخ وانغراسه المديد في تربتها ، فاننا نقرأ في الكرامات الوحدة والتجانس والاستمرارية لا للشخصية العربية فقط بل وللرموز ايضا . ولقد التقطنا الكثير من الرموز ، خلال جلساتنا التحليلنفسية هذه ، التي ستساعدنا على ولوج مغلقات جمة في الذات العربية وتعيين شخصيتها المستقلة ، المستمرة ، الوفية لذاتها ، والمتواصلة .

ـ وتعدّ الكرامات لعالم تجري فيه تربية الهو ، حسب المصطلح التحليلنفسي ،

والاصعاد (التسامي) بالغريزة الجنسية . ودون اغفال ما يحدثه القمع لتلك الغريزة وما نعرفه من مغبات طالحة للتربية الصوفية في هذا المضمار ، فاننا نرى في العديد من الكرامات الصوفية – وفي القصص وما اليها ، بالطبع – امكانيات لابعاد السبع (الجسد) عن الطريق (٧) او التخلي عن الظبية (الجنس) تاتيه من نفسها .

هنا يظهر لنا الجسد غير قاتل ، يخضع . وتظهر الغريزة الجنسية قابلة لان تهذب وتشذّب لتوضع في الطريق ، لا كعقبة بل كحامل ينقل الى التكامل وتحقيق الانسان لذاته .

– وهي قصص تبهج الطفل ايضا ، والمصاب بالنكوص الطفولي . ولنقل ، بكلمة اخف وطاة : انها تسرّي عن ، تلذ ، وتتوافق مع القطاع الطفولي (الطفلي) في الانسان الراشد . فذاك الجانب من الشخصية قد يضعف هنا او هناك ، في هذه المرحلة من الحياة او النشاط او المستوى العقلي والنمط المعيشي او في تلك ؛ لكنه لا يجفّ ، لا ينضب. يرافق الانسان ، ويشده الى الفرح الطفولي ، والعفوية، والسذاجة ، والبساطة ؛ الى الحياة دون منطق وتعقيدات وقيود .

من هنا اعتبارنا ان الكرامات استمرار للعب عند الطفل ، ونتاج حتمي في تطور غير خطي لعالم الطفولة واخيلته وتخريفاته وتمثلاته للواقع والعقل والمقولات والاخلاق .

ومن حيث هي كذلك – هي والعطاءات المتشابهة نظير القصص الدينية والبطلية و... – فانها تقدم نفعا للمعاق وللمريض النفسي (العُصابي) وللمحلل النفسي . قلنا انها تخدم في المجال التعليمي او الوعظي او الاخلاقي ؛ كذلك فاننا ، وان لم ندخل في لجّة التفاصيل ، نستطيع التشديد على ان الكرامات وفرة من المعطيات الضرورية للمحلل النفسي الراغب في محاورة الذات العربية ، وفي استكشاف لاوعيها واواليات دفاعها ، ودراسة سلوكاتها ورموزها وتطلعاتها .

– رايناها تسلي ، تجعل الواقع اجمل ولو لمدة قليلة ، تنادي بصوت البطل ،

---

٧ – راينا ، في المحاضر السابقة ، العديد من الكرامات التي يبعد فيها الصوفي السبع او يطرد الوحش (لكن دون ان يقتله) . فهذا الوحش ضروري الوجود من جهة ، وعرضة للتدجين ومن ثمت للاصعاد به واعلائه من جهة اخرى .

تربط الواقع بالخيال ، تغني التجربة الحياتية ، تعلّم المبادىء ، تؤمن بالجهد والقيد والمجتمع طرقا الى الانعتاق والتفريد ، تحفز على الاطلاع والتعرّف ... ؛ لكن هل هي تتوقف عند تلك النقاط ؟

وقلنا انها ترد على قلق ، وتحمي من المرض النفسي ، وتعلّم ، و... ؛ ومع ذلك فليست هي مجموع ذلك فقط .

هي ، هنا ، كالتصوف ، دعوة للانسان كي يكون ما يود ان يكون ، واظهار لامكانية ان يكون ما يود . يظهر الانسان فيها قادرا على خلق نفسه ، وعلى اعطائها المعنى المطلوب والاتجاه الامثل . تبين لنا ان الاخلاق قابلة للتنفيذ ، وان القيم ممكنة التحقق ، وان الانسان امكانية على بلوغ التفريد وعلى التكامل، وأن الانسان الكامل اكثر من تخيل ، ونداء رفيع ، وايحاء سحري ، وان القيمة قائمة خارج المصلحة الذاتية ، والانغلاق ، والانانية ، وخارج التوقف عند الضرورة والحتمية.

ونرى الانسان في الكرامة ، دون نسيان الجانب التخويفي والتخريفي او السلبي عموما كما سنرى ، مطلا على العالمية ، على الشمول ، على الانسان دون الالتفات الى لون او طبقة او دين او عرق . نراه محلقا فوق العياني والضيّق والتعصب . نراه يصبح بلا عائق لقدراته الداخلية ، ودون حواجز تمنع ارتفاعه المستمر واللامتوقف عند حاجة او قيمة او رغبة . نراه يتمثل الله ، ويهضم في بدنه كل مطلق ليحول نسغ كل مطلق الى قدرات بشرية ، ويجتاف المثل والقيم بل والطبيعة ويستبدن العالم الاكبر ودنيا المجهول ليتحول الانسان الى رب نفسه ، الى خالق ذاته ، الى دامج العالمَين الاكبر مع الاصغر ، المطلق مع الفردي ، والى متجاوز كل تناقض ، ومرتفع فوق كل صراع . الانسان ، في الكرامات وما يماثلها ، ساحر . او هو ، كالساحر ، يرى نفسه سيد نفسه ، والمطلق في الدنيا ، والمتحكم بالطبيعة .

٤ ـ عند العتبة : محاكمة القطاع اللاواعي :

ربما بان ، عند التسرّع ، اننا نؤيد تارة ثم ننطلق الى النقيض تارة اخرى . الواقع ان انطلاقنا من موقف الاحترام للذات اولا ، ثم من الموقف النقدي الاستقلالي ثانيا ، ومن الدراسة التي تأخذ الفكرة في ارتباطها بالتاريخ ، هو ما يجعلنا نقيّم الكرامات وفق كفتي ميزان ونراها بباصرتين اثنتين .

قلنا مرارا ان التصوف جنى على العقل ؛ وان الكرامات حلول سهلة ووهمية،

وتفكير نكوصي وسلوك طفولي ، وانها تعارض الحس النقدي ، وتعمق الاستسلامية والخنوع والمعالجة الانفعالية للواقع ... لقد جعلت الكرامات من الولي بديلا لاواعيا للام الحنون ، وللاب العطوف الحامي ؛ وغدّت درجة من المعرفة تقوم على السماع والخبر او ما سمع وما قيل ؛ واجتافت – منمّية بأسمدتها الخرافية – ادوات شعوذية وأوهاما ومخاوف وما الى ذلك .

ثم رايناها ، في هذه المقابلة ★ ، تقدم خدمات . فأين قيمتها ؟ هل علينا ابقاؤها ، ان استطعنا ، او حسن استغلالها ومن ثمت تثميرها في خدمة رسيمة افكارية انهاضية للذات العربية ؟

تلك المثلنة ★★ (اي جعله مثاليا) للبطل ، تلك العلاقة الهوامية معه ، ذلك التوازن – بواسطة الخرافة والعالم اللفظي – مع المآزق ، ذلك الملء للفجوة بين الانا والحقل – بواسطة انفعالية – هي ما وفرته وما كانته الكرامة .

وبعد ، ماذا يكون الموقف النقدي والموقف الذي بعد التحليل يطرح القضية من حيث صلاحها او قابليتها للعيش ومن ثمت لخدمة الانسان ومجتمعه ؟؟ ان الذات العربية تشكو من تخمة في الكرامة والتصوف ، وهي ذات منجرحة تفتش عن بنسم يكون فعليا ويكون إشفاء لجسدها هي ولروحها هي . واذن ؟ لا تستطيع ان تداوي سلوكها (وذهنيتها التي هي جانب لا ينفصل عن السلوك) بالكرامة ولا ، طبعا ، بالتصوف . فمهما بدا ، هذا الاخير ، شفافا ، براقا ، يعلن الحب والانسانية وطموح البشرية الى التحقق فانه يبقى أقل نفعا من السلاح الجبار الذي شهره المعتزلة منادين : لا حكم الا للعقل . لقد قال العقل ويقول المستقبل : لا سحر ولا كرامات . وما زال الطب النفسي الاجتماعي يقول بل ويصرخ : لا للاواليات الدفاعية اللاواعية التي – وان كانت ضرورية احيانا – فزيادتها دليل اضطراب، وتعبير عن عارض عصبي او مدخل الى المرض النفسي . ان الكرامات ، والاحلام، كأوالية الدفاع اللاواعية او الحيل الدفاعية كلها ، تخفف من وطأة الحصر (القلق) بل وقد تزيل الشعور به . لكنها لا تحل الصراع ، ولا تجتث جذور الخلل في التوازن . لا يحل القناع التنكري محل الوجه الاصيل، ولا يستطيع الوجه الخارجي الغاء البعد الجواني للظاهرة. انها كحول نفسية ، تنعش مؤقتا وتبعث نشوة يتبعها صحو . فالاضطراب في السلوك يبدأ من اللجوء الى تلك الاقنعة التنكرية والاواليات الدفاعية الملتوية ؛ وهي اضطرابات تتدرج من الانحراف البسيط حتى تبلغ الذهان

★ interview .
★★ idéalisation .

الوظيفي . لقد تطرفت الشخصية المتصوفة ، وهي اسمن شريحة في الـــذات العربية ، في الالتجاء الى حل الصراعات لا بجدلية الفكر مع الواقع والفرد مـــع المجتمع ، او بقانون العقلانية ومقولات المنطق ، بل بأوالية او أواليـــــات صارت محددة ، معروفة ، وشبه ثابتة لتميزها بطبيعة فاترة اولا وسلبية ثانيا . وانسان يحل مشاكله وقلقه ، او يرد على مشاعره بالاحباط والصد ، بطرائق سلبية او بنمط استجابي غير مجدٍ ولا بنّاء ، هو انسان ينتظره المحلل النفسي او العُصاب بل وربما الذهان الوظيفي .

جدول الرموز (*)

– ا –

اكسير الحياة (حجَر – حجر الفلاسفة والكيميائيين)
ارم ذات العماد (قا. : مدينة الاولياء)
الاكل ، اكل لحم البشر
امراة (فتاة ، جارية ، انثى ، دم ، حيض، نفَس)
الاخ ، الأخت
الابن
اسطوانة
اربعة
اربعين ، اربعينية
الانسان الكامل
الام (– الحانية ، – المبتلعة)
ابليس (الشيطان ، الجان ، العفاريت)
الاواني ، آنية
الاضداد (تجاوز – ، وحدة –)

– ب –

البادية
الباب (الرصد)
البكاء
البئر
البحر
البستان
بركة (را. : نهر ، نبع ، ماء)
بطولة
بطل (– صوفي ، – شعبي)

– ت ، ث –

تغير الحجم
تحقق (قا. : تفريد ، تكامل ...)
تحويل الى ذهب
تسوّل
ثوب
ثلاثة
ثمانية

– ج –

الجنس

---

* تشتمل هذه اللائحة على بعض اشهر الرموز الواردة في هذا الكتاب . وهي رموز ضرورية لفهم الذات العربية من حيث عطاؤها في مجالات الاساطير، الكرامات ، الحلميات ، الفنون الشعبية.

الجان ، الجني ، الرائي ، الآتي ، الهاتف
الجنة
الجارية ، الجواري

ـ ح ـ

الحية
الحجر
الحصان
الحج
الحمامة
الحيوان
حبة البركة
الحقيقة
الحياة (شجرة ـ)
الحورية
الحوت
الحلم ، الاحلام ، المنامات

ـ خ ـ

الخصاء
الخضر
الخطيئة
الخرقة (ـ الصوفي ، خرقة الحائض ـ طلسم)

ـ د ـ

الدرهم
الدجاجة
الديك
الدموع (ـ والعشب)

ـ ذ ـ

ذكر (رموز الذكورة)
ذهب
الذات (ـ الصوفية ، تكامل ـ)

ـ ر ـ

الرمان
الركوة
الرحيل (سفر الى الله ، هجرة ، حج ، تحقق ، تفريد)
الريح (نفس ، نفَس)
الرّحِم
الرغبة ، الرغبات
الروح
الرصد

ـ ز ـ

الزعفران
الزهرة
الزنار

ـ س ـ

السلطة ، السلطان
السمك
السَمرة (شجرة ـ)
السبع
السفر (ـ الى الله ، الى الحج)
السماع

ـ ش ـ

الشجر
شجرة الحياة
الشبكة
الشَعر
الشِعر
شخص غريب
الشرطي
الشمس

ـ ص ، ض ـ

الصيد
الصوف
الصوت الجميل (الغناء)
الصمت = الصوم
صلب ، صليب

ـ ط ، ظ ـ

طاقة الاخفاء (قبع ـ ، ثـوب الريش ، منديل الصوفي ، خرقة)
الطلسم
الطل (الندى) ، المطر
الطفل
الظل
الظبي ، الظبية

ـ ع ـ

العقدة النفسية (عقدة الذنب ، الخ)
العصفور (الطير ، التطير ، التعرف على المستقبـل ، سجل الحسنـات والسيئات لكل فرد)
العصا
العنقاء
العزّى

ـ غ ـ

الغزالة
غريب (شخص ـ)
الغرق ، الغريق
الغرفة
الغراب

ـ ف ، ق ـ

الفانوس السحري
الفرن (النار ، الكور ، التنور)
القتل (قا. : الاكل ، الحب)
القبة
القصر (ـ المهجور ، بلا ابواب)
القلب
القطب ، الغوث

ـ ك ـ

الكاعب ، الكواعب ، الكعاب
الكعبة ، المكعب
الكمال (التكامل ، التفريد ، السفر الـى الله ، الهجرة الكبرى)
الكنز

ـ ل ـ

اللون ، الألوان
لدني (علم ـ)

ـ م ـ

المرآة
الماء
الملح
المرقعة (الخرقة)
المتسول ، تسول
الملاك ، الملائكة
مدينة الاولياء ، ـ الفاضلة
المريد
الموت
المسجد
المربع
المثلث

ـ ن ـ

النسر
النبي
النار
النخلة
النساء
النفس
النقش
النبع

ـ هـ ، و ـ

الهدية
الورقة (ورقة الحياة ، الشجر)

ـ ي ـ

اليد

مرجعية

● ليست اللائحة الواردة ادناه مُستنفدة . من اجل قائمة أكمل ، في مجال التصوف ، نعيد الى لوائح وردت في بعض الكتب الجامعة ؛ منها مثلا :

ـ الشيبي ، راجعه ادناه .

ـ شرف ، راجعه ادناه .

ـ يحي : كتاب ختم الاولياء للحكيم الترمذي (بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٥) ، ص ٥٧٨ ــ ٥٨٢ .

ـ او :
Trimingham (J. Spencer), The Sufi orders in Islam, Oxf. Uni. Press, 1973 .

● لم نورد بعض ما استعمل مرات قليلة ، مكتفين بتحديد مكان وتاريخ الطبع في الهامش الذي ورد فيه ذلك المرجع .

١ ــ ينابيع التصوف الاولى :

ـ الاصفهاني (ابو نعيم ــ ، ت ١٠٣٩/٤٣٠) ، حلية الاولياء ، القاهرة ، ١٩٣٢ ــ ١٩٣٨ .

- الانصاري (عبد الله ـ الهروي ، ت ٤٨١) منازل السائرين الى الحق عز شأنه، القاهرة ، مكتبة البابي الحلبي ، ١٣٢٨ .

- السراج الطوسي (ابو نصر ـ ، ت ٣٧٨) ، كتاب اللمع ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

- السلمي (ابو عبد الرحمن ـ ت ٤١٢) ، طبقات الصوفية ، تحقيق ن. شريبة ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٦٩ .

- السهروردي (عبد القاهر بن عبد الله بن محمد ـ ، املى كتابه في سنة ٥٦٠) ، عوارف المعارف ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ط ١ ، ١٩٦٦ .

- العطار (فريد الدين ـ ، ت ١١١٩/٥١٣) تذكرةالاولياء (بالفارسية). تراجع في:
Arberry (A. J.), Muslim Saints and Mystics, Episodes from Tadhkirat al - awliya, London, 1966.

- القشيري (ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن ـ ، ت ٤٦٥) ، الرسالة القشيرية ... ، بيروت ، ١٩٥٧ ؛ نشرة جديدة : د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ، القاهرة ، الجزء الاول ، ١٩٦٦ .

- الكلاباذي (ابو بكر محمد ـ ، ت ٩٩٠/٣٨٠) ، التعرف لمذهب اهل التصوف ، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه سرور ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

- المكي (ابو طالب ـ ، ت ٣٨٦) ، قوت القلوب ، القاهرة ، المطبعة الميمنية ، ١٣١٠ .

- الهجويري (ابو الحسن علي بن عثمان ـ ، ت ١٠٧٧/٤٦٦) ، كشف المحجوب، ترجمة انكليزية بقلم نيكلسون ، لندن ، ١٩١١ .

٢ ـ دراسات وينابيع تراثية في قصص الانبياء والتصوف :

- ابن اياس (محمد بن احمد ـ ، ت ١٥٢٤/٩٣٠) ، بدائع الزهور في وقائع الدهور (الطبعة الشعبية المختصرة) ، دمشق ، مكتبة الحضارة ، د.ت.

- ابن خلدون ، المقدمة ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، ط ٣ ، ١٩٦٧ .

ـ شفاء السائل لتهذيب المسائل ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٩ .

ـ ابن الدباغ ، مشارق انوار القلوب ... ، تحقيق ريتر ، بيروت ، ١٩٥٩ .

ـ ابن سبعين ، رسائل ابن سبعين ، تحقيق بدوي ، القاهرة، د.ت.،(١٩٦٥؟) .

ـ ابن سيرين ، تفسير الاحلام الكبير ، القاهرة ، مكتبة محمد علي صبيح ، ١٣٨٢/١٩٦٣ ؛ طبعة شعبية مختصرة ، دمشق ، د.ت. .

ـ ابن عباد الرندي ، الرسائل الصغرى ، نشرها الاب ب. نويا ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٧ .

ـ ابن عربي ، اصطلاحات الصوفية ... (ن. : الجرجاني) . الفتوحات المكية ، عدة طبعات .

ـ ابن الفارض ، ديوان ابن الفارض ، بيروت ، الشركة اللبنانية للكتاب ، ١٩٦٩ ؛ شرح الديوان للبوريني والنابلسي ، بيروت ، دار التراث ، د.ت. .

ـ ابن قيم الجوزية ، كتاب روضة المحبين ، القاهرة ، ١٩٥٦ .

ـ بدوي (د. عبد الرحمن ـ) ، رابعة العدوية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
ـ شطحات الصوفية ، ابو يزيد البسطامي ، القاهرة ، ١٩٤٩ .

ـ التهانوي (محمد علي الفاروقي ـ) ، كشاف اصطلاحات الفنون ، القاهرة ، ج ١ و٢ ، ١٩٦٣ ؛ ج ٣ ، ١٩٧٢ .

ـ الجرجاني (علي بن محمد ـ) ، التعريفات ، القاهرة ، ١٣٠٦ .

ـ السراج القارىء (جعفر بن احمد بن الحسين ـ ، ت ٥٠٠/١١٠٦) ، مصارع العشاق ، جزءان ، بيروت ، دار صادر ، د.ت. .
ـ السهلجي، النور في كلمات ابي طيفور (البسطامي)، ن. : بدوي ، شطحات...

ـ الشعراني ، لواقح الانوار في طبقات الاخيار = طبقات الصوفية الكبرى ، القاهرة ، المطبعة الشرقية ، ١٣١٥ ـ ١٣١٧ .

ـ الغزالي ، مشكاة الانوار ، تحقيق د. ابو العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

ـ المنقذ من الضلال ، بيروت ، نشرة فريد جبر ، ط ٢ ، ١٩٦٩ .

ـ المقدسي (مطهر بن طاهر ـ) ، كتاب البدء والتاريخ ، نشرة ك. هوار ، باريس، ١٨٩٩ ـ ١٩١٩ .

ـ النبهاني (يوسف ـ) ، جامع الكرامات ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
وهو كتاب حديث تمش الكرامات الخاصة بعدد وفير من الصوفيين .

ـ اليافعي ، روض الرياحين في حكايات الصالحين . مطبوع على هامش كتاب الثعلبي ، قصص الانبياء . ن. : الثعلبي .

٣ ـ دراسات عامة وحديثة في التصوف :

ـ بسيوني (ابراهيم ـ) ، نشاة التصوف الاسلامي ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٩ .

ـ حلمي (محمد مصطفى ـ) ، الحياة الروحية في الاسلام ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

ـ شرف (محمد جلال ـ) ، التصوف الاسلامي في مدرسة بغداد ، الاسكندرية ، ١٩٧٢ .

ـ الشيبي (كامل مصطفى ـ) ، الصلة بين التصوف والتشيع ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٩ .

ـ شرح ديوان الحلاج ، بيروت ـ بغداد ، مكتبة النهضة ، ١٩٧٤ .

ـ عفيفي (ابو العلا ـ) ، التصوف الثورة الروحية في الاسلام ، الاسكندرية ، ١٩٦٣ .

ـ الملامتية والصوفية واهل الفتوة ، القاهرة ، ١٣٦٤/١٩٤٥ .

ـ غني (قاسم ـ) ، تاريخ التصوف (نقله من الفارسيـــــة : صادق نشات) ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

ـ مبارك (زكي ـ) ، التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ، القاهرة ، ١٣٥٧/ ١٩٣٨ .

- النشار (علي سامي ـ) ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج٣ ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٤ ـ مراجع عامة :

- ابن ابي اصيبعة ، عيون الابناء في طبقات الاطباء ، بيروت ، دار مكتبة الحياة ، ١٩٦٥ .
- ابن النديم ، الفهرست ، تحقيق رضا تجدد ، طهران ، ١٩٧١/١٣٩١ .
- البوني (احمد بن علي ـ) ، شمس المعارف الكبرى ، القاهرة ، ١٣١٨ .
- الثعلبي (ابن إسحق احمد بن ابراهيم ـ) ، قصص الانبياء المسمى بالعرائس ، القاهرة ، مكتبة الجمهورية العربية ، د.ت. (وقد جمع الثعلبي روايات الطبري التفسيرية والمنسوبات الى «رواة» مثل السدي ، وهب ، ابن حائط ، الخ ...) .
- علي (جواد ـ) ، تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج٥ و٦ ، بغداد ، ١٩٥٥ .
  ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٣ (استعملنا الجزء السادس) ١٩٧٠ .
- فون ديرلاين (فريدريش ـ) ، الحكاية الخرافية ، ترجمة د. نبيلة ابراهيم ، بيروت ، دار القلم ، ١٩٧٣ .
- الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، ٤ مجلدات ، بيروت ، دار مكتبة التربية ، د.ت. .
- القزويني ، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٣ .

٥ ـ في الطب النفسي والتحليل النفسي :

— Freud (Anna), Le moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967 .

— Freud (S.), A general Introduction to Psychoanalysis, W.S.P. edition, N.Y., 1964.

— Psychopathologie de la vie Quotidienne, Paris, Payot, 1968.

— Jung (C.G.), Métamorphoses de l'âme ét ses symboles, trad. fr., Genève, 1953 .

— L'home a la découverte de son âme, Genève, 1962.
— Psychologie de l'inconscient, Genève, 1950.
— Les types Psychologiques, Genève, 1950.

— Jung et al, Man and his symbols, Laurel Edition, N. Y., 1971.

— Logre (B. - J.), Psychiatrie clinique, Paris, P.U.F., 1961.

— Porot (A.), Manuel alphabétique de psychiatrie, Paris, P.U.F., 1969.

— Laplancne et Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F. , 1968 .

٦ ـ في الاساطير والمعتقدات الشعبية :

— Dumézil (G.), Jupiter, Mars, Quirinus, Paris, Gallimard, 1941.

— Eliade (Mircéa.), Le sacré et le profane, Paris, N.R.F., 1965.

— Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, 1949, 1968 .
— Images et symboles, Paris, Gallimard, 1952 .

— Krappe (A.H.), La genèse des mythes, Paris, Payot, 1952.

— Lévy - Bruhl, Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, Paris, Alcan, 1931.

— Lévi - Strauss (Cl.), Les Structures élémentaires de la parenté, Paris, P.U.F., 1949.

— Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958.

الفهرست

تقديم الطبعة الثانية
تقديم الطبعة الاولى 5

الفصل الاول : علم الكرامات الصوفية (غرضه ومناهجه) وعلم الاساطير 19

الفصل الثاني : تلاحم الكرامات بالظواهر الانثروبولوجية 43

الفصل الثالث : بينة الكرامة في الوعي العربي 85

الفصل الرابع : وظائف الكرامة : اواليات دفاعية لاواعية في الشخصية الصوفية 115

الفصل الخامس : التحليل النفسي والانثروبولوجي لعيّنة ممثلة : كرامات الجنيد واساطيره 173

الفصل السادس : الرموز في تجارب الجنيد (الصوفي) بالتملك والتمدرج الروحي والموت 211

الفصل السابع : الجدلية والصراع في الاسطورة والكرامة 237

الفصل الثامن : تكامل الاحلام والكرامات في اللاوعي والوعي 251

الفصل التاسع : من الرموز الجنسية في الكرامة والاسطورة 269

الفصل العاشر : منتوجات اللاوعي بين النافع والفاتر والضار 289

جدول الرموز 305

مرجعية 309

الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم

هذا العمل ينصب على دراسة اللاوعي في الذات العربية والذي أردناه عبارة عن سجل محاضر « جلسات تحليلنفسية لسلوك « زيون » وللطرائق الفاترة والسلبية وغير المباشرة في تكيفه مع الحضارة العالمية .

هنا نجد الطرائق المعروفة بقدرتها على ارتياد اللاوعي لبلوغ جذور « العقدة » أو نواة السلوك العربي الذي هو « اليوم » غير متكيف أو سيء التوافق . وهكذا نلقى : منهج التداعيات الحرة ، طرائق تحليل المعطاءات اللاواعية من حيث أوالياتها في التكثيف والترميز والتمسرح والابدال ، مناهج التقاط الرموز العربية المنبثة في الاساطير وقصص الجان وفي ردهات القطاعات الانتروبولوجية .

Bibliotheca Alexandrina
0395818

الثمن : [redacted]